Der Sakramentsbegriff des Modernismus in seiner Beziehung zum Sakramentsbegriff der Reformatoren und zur Kirchenlehre unter besonderer Berücksichtigung des hl. Thomas von Aquin.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der theologischen Doktorwürde

der

Hochwürdigen katholisch-theologischen Fakultät der Schlesischen Friedrich Wilhelms-Universität Breslau

vorgelegt von

Anton Meyer,
Pfarrer in Dalhausen, Kreis Höxter i. Westf.,

der mit Genehmigung der Fakultät

Montag den 24. November 1913, mittags 12¼ Uhr

im

Musiksaal der Universität

einen Vortrag hält:

Die dogmatische Kontroverse über die physische oder moralische Kausalität der hl. Sakramente.

ACAD. LUGD. BAT. BIBL.

Breslau,
Druck von R. Nischkowsky.
1913.

Auf Antrag des Referenten Herrn Professor Dr. **Pohle** von der katholisch-theologischen Fakultät genehmigt.

Prof. Dr. **Pohle,**
Dekan.

Dem o. ö. Professor der Dogmatik an der Universität
zu Breslau

Herrn Dr. theol. et phil. Joseph Pohle

in dankbarer Verehrung

gewidmet.

Literatur.

I. Katholische.

A. Quellen.

1. Ravesteyn, Joh. Tiletanus, Apologiae seu Defensionis Decretorum s. Concilii Tridentini etc., Lovanii 1570.
2. Bellarmini, R. C., S. J., Disputationum de Controversiis christianae fidei etc., Tom. III, Parisiis 1608.
3. Juenin, Casparus, Commentarius historicus et dogmaticus de Sacramentis, Lugduni 1617.
4. Gonet, R. P. Joh. Bapt., O. Pr., Clypeus Theologiae Thomisticae. Ed. VII, Tom. V, Antwerpii 1700.
5. Tournely, Honoratus, Cursus theologicus scholastico dogmaticus etc., Tom. III, Coloniae 1734.
6. Billuart, Carolus Renatus, O. P., Summa s. Thomae etc., Tom. XVI, Utrajecti 1770.
7. Catechismus Romanus, Paderbornae 1845.
8. S. Bonaventurae, C. O. Fr. M., Breviloquium, Editio Hefele, Tubingae 1848.
9. S. Thomae Aquinatis, O. P., Doctoris Angelici etc., Summa Theologica, I, III, Suppl. III, Editio Romae 1887.
10. S. Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici Commentum in libros Sententiarum etc., Tom. X, Parisiis 1889.
11. Denzinger-Bannwart, S. J., Enchiridion[12] etc., Friburgi 1913.

B. Hilfsmittel.

12. Laemmer, H., Die vortridentinisch-katholische Theologie des Reformationszeitalters, Berlin 1858.
13. Werner, C., Der hl. Thomas von Aquin, Bd. II, Regensburg 1859.
14. von Schäzler, C., Die Lehre von der Wirksamkeit der hl. Sakramente ex opere operato, München 1860.
15. Probst, F., Sakramente und Sakramentalien in den ersten christlichen Jahrhunderten, Tübingen 1872.
16. Franzelin, Joh. Bapt. S. J. Card., Tractatus de Sacramentis in genere, Romae 1873.
17. Katschthaler, Joh., Theologia dogmatica catholica, Vol. II, Regensburg 1880.
18. Morgott, Fr., Der Spender der hl. Sakramente nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin, Freiburg 1886.

19. Schell, H., Katholische Dogmatik, Bd. III, Paderborn 1892.
20. Schanz, P., Die Lehre von den Sakramenten der katholischen Kirche, Freiburg 1893.
21. Simar, H. Th., Lehrbuch der Dogmatik[3], Freiburg 1893.
22. Oswald, H., Dogmatische Lehre von den hl. Sakramenten der kath. Kirche, Bd. I[5], Münster 1894.
23. Scheeben, M. J., Mysterien des Christentums[3], Freiburg 1912.
24. Gihr, A., Die Sakramente der katholischen Kirche[2], Bd. I, Freiburg 1902.
25. Nestle, Eb., Novum Testamentum graece, Stuttgart 1906.
26. Fr. J. Dölger, *Ἰχθύς*, das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit etc., Freiburg 1910.
27. Gillmann, F., Der Ausdruck: „Sacramentum" bei Robert von Flamesbury, (Katholik, Heft 12, Jahrg. 1911, S. 450—457).
28. Ziesché, W., Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auvergne; Weidenauer Studien, Bd. IV, Wien 1911.
29. Esser und Mausbach, Religion, Christentum und Kirche, 3 Bde., Kempten 1912.
30. Pohle, J., Lehrbuch der Dogmatik[5], Bd. III, Paderborn 1912.
31. Bartmann, B., Lehrbuch der Dogmatik[2], Freiburg 1911.

II. Protestantische.

A. Quellen.

32. Chemnitius, Martinus . . ., Examinis Concilii Tridentini . . . Pars II, Genevae 1832.
33. Luthers Schriften, Erl. Ausgabe, Bd. 21, Erlangen 1832.
34. Luthers Werke, Bd. 30, Weimar 1910.
35. Huldrici Zwinglii opera quae supersunt omnia, Vol. III, IV, VII, Turici 1832.
36. Corpus Reformatorum, Vol. IV, VII, XXI, Brunsvigae 1854.
37. Johannis Calvini opera, quae supersunt omnia, Corp. Reform. Bd. 27, 28, 29, 40, 41, 49. Brunsvigae 1875.

B. Hilfsmittel.

38. Schleiermachers Reden über die Religion, Bonn 1874.
39. Schmidt, H., Theologie der evangelisch-lutherischen Kirche[6], Frankfurt und Erlangen 1876.
40. Herrlinger, A., Theologie Melanchthons, Gotha 1879.
41. Bauer, A., Zwinglis Theologie in ihrem Wesen und System. I u. II, Halle 1885 u. 1889.
42. Kaftan, J., Dogmatik, 1. u. 2. Aufl., 2 Bde., Freiburg 1897.
43. Köstlin, J., Luthers Theologie, Stuttgart 1901.
44. Müller, C., Die Bekenntnisschriften der reformatorischen Kirche, Leipzig 1903.
45. Harnack, Ad., Dogmengeschichte[3], 3 Bde., Tübingen 1905.
46. Dunkmann, H., Das Sakramentsproblem in der gegenwärtigen Dogmatik, Gütersloh 1911.

48. von Soden, H., μυστήριον und sacramentum in den ersten zwei Jahrhunderten der Kirche (Zeitschrift für neutest. Wiss., Jahrg. 1911, Heft 2 und 3, S. 188—227).

III. Modernistische.

A. Quellen.

49. Loisy, Alfred, Evangelium und Kirche², München 1904.
50. Derselbe, L'Évangile et l'Église, 4 éd., Ceffonds 1908.
51. Derselbe, Simples Réflexions sur le Decret du Saint office et sur l'Encyclique Pascendi², Ceffonds 1908.
52. Turmel, Jos., L'Histoire de la Théologie positive du Concil de Trente², Paris 1906.
53. Pascendi Dominici gregis und Syllabus, Enzyklika Pius' X., Herdersche Ausgabe, Freiburg 1907.
54. Antwort der französischen Katholiken an den Papst², Jena 1908.
55. Programm der italienischen Modernisten, Jena 1908.
56. Tyrrell, George, Zwischen Scylla und Charybdis oder die alte und die neue Theologie, Deutsch von Wolf, Jena 1909.
57. Derselbe, Christianity and the Cross-Roads, 3 ed., London 1910.
58. Motu proprio unseres hl. Vaters Pius X. über die Gesetze zur Abwendung der Modernistengefahr (vom 1. Sept. 1910), Freiburg 1910.
59. J. Schnitzer, Der katholische Modernismus (Zeitschr. für Politik von R. Schmidt und A. Grabowsky, Bd. V, Heft 1, S. 1—218), Berlin 1911.
60. Derselbe, Katholizismus und Modernismus, München 1912.

B. Literatur über den Modernismus.

61. Le Camus, Falsche Exegese und schlechte Theologie, Mainz 1906.
62. Braig, C., Modernstes Christentum und moderne Religionsphilosophie², Freiburg 1907.
63. Derselbe, Der Modernismus und die Freiheit der Wissenschaft, Freiburg 1911.
64. Pesch, Chr., Theologische Zeitfragen, 4. Folge, Freiburg 1908.
65. Heiner, Fr., Der neue Syllabus Pius' X., Mainz 1908.
66. Lemius, Joh. Bapt., Der Modernismus, Regensburg 1908.
67. Bessmer, Julius, Die heiligen Sakramente. Stimmen aus Maria Laach, Heft 5, Jahrg. 1908.
68. Forschner, C., Kanzelvorträge über den Modernismus, Mainz 1908.
69. Atzberger, L., Was ist Modernismus? Einsiedeln 1908.
70. Glossner, M., Die Enzyklika Pascendi und der neue Syllabus Pius' X., Paderborn 1908.
71. Michelitsch, A., Der neue Syllabus², Graz 1908.
72. Kneib, Ph., Wesen und Bedeutung der Enzyklika gegen den Modernismus, Mainz 1908.
73. Kübel, Joh., Geschichte des katholischen Modernismus, Tübingen 1909.
74. „Modernismus", Innsbrucker, in Zeitschrift für kath. Theologie, Heft 4, Jahrg. 1909.

75. Leclère, A., Pragmatisme, Modernisme, Protestantisme, Paris 1909.
76. Fontaine, Abbé, J., Le Modernisme socioloque. Décadence ou Régénération? Paris 1909.
77. Manser, G. M., O. Pr., Die Lehre des vom Papste Pius X. verurteilten Modernismus, Freiburg (Schweiz) 1911.
78. Verweyen, J. M., Philosophie und Theologie im Mittelalter. Die historischen Voraussetzungen des Anti-Modernismus, Bonn 1911.
79. Der Modernisteneid, von Theologus, Mergentheim 1911.
80. Schultes, Reg., O. Pr., Was beschwören wir im Anti-Modernisteneid? Mainz 1911.
81. Bauer, B., Klarheit und Wahrheit. Eine Erklärung des Antimodernisteneides, Freiburg 1911.
82. Cathrein, V., S. J., Glauben und Wissen. 4. und 5. Auflage, Freiburg 1911.
83. Kiefl, Fr. X., Gutachten über den Eid wider den Modernismus, Kempten 1912.
84. Gisler, B., Der Modernismus[2], Einsiedeln 1912.
85. Seitz, A., Modernistische Grundprobleme (Gegen Schnitzer und Koch), Einsiedeln und Cöln 1912.
86. Bessmer, Jul., S. J., Philosophie und Theologie des Modernismus, Freiburg 1912.
87. Weber, S., Theologie als freie Wissenschaft und die wahren Feinde wissenschaftlicher Freiheit, Freiburg 1912.
88. Marx, J., Der Eid wider den Modernismus und die Geschichtsforschung, Trier 1911.
89. Peisker, M., Die Freiheit der Wissenhaft in Theorie und Praxis der katholischen Kirche, Gütersloh 1912.
90. Andere Literatur über den Modernismus s. J. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik[6], Bd. I, S. 30, Paderborn 1913.

Einleitung.

Hermann Schell schreibt in seinem apologetischen Hauptwerk[1]):

„Das innere Wesen und die Güter des messianischen Reiches sind die vollkommene, allgemeine und darum unzerstörbare Herrschaft der Gotteserkenntnis, daß Jahwe das Recht und die Liebe ist, und damit die Weltherrschaft von Wahrheit und Recht, von Liebe und Friede; Auferstehung und Wiedergeburt, Gottes innere Herrschaft, Geistesmitteilung, Fülle des Gottesmahles, Gottesweihe auf ewig, Hunger nach Gottes Wort, Gottestreue und Gesetzeseifer im wahren Sinne, Kultus im Geiste und in der Wahrheit“ [2]).

Der neue Bund, die Erfüllung des alten, hat uns alle diese Güter geschenkt. Was Isaias[3]), Jeremias[4]), Daniel[5]), Michäas[6]) und andere vorher verkündigt und im Geiste geschaut haben, ist in Christus erfüllt worden.

Alle Veranstaltungen erbarmender Gottesliebe in Hinsicht auf das Heil der kranken Menschheit haben das eine Ziel: Den Sieg des Guten über das Böse. Geheimnisvolle und allgewaltige Kräfte, diesen Sieg zu erringen, der Tugend in Millionen von Menschenherzen den Weg zu ebnen und eine endlose Streiterschar unter Christi Fahnen zu führen, sind in der neutestamentlichen Kirche die sieben heiligen Sakramente. Diese sind nach dem Doctor seraphicus die „medicina coelestis“ [7]). Sie sind die „magna opera Dei, exquisita in omnes voluntates ejus“ [8]). In ihnen sprudeln die Quellen „lebendigen Wassers“ [9]), die Christus durch seinen Opfertod

---

[1]) Schell, H., Apologie des Christentums II[2], 265, Paderborn 1908.
[2]) Amos 3, 5; 8, 11—14. [3]) Is. 9, 1—6; 11, 25, 32.
[4]) Jer. 3, 14—17; 23, 1—7. [5]) Dan. 7 u. 9.
[6]) Mich. 4, 1—8. [7]) S. Bonav. 188.
[8]) Ps. 110, 2. [9]) Joh. 4, 10.

der dürstenden Menschheit erschlossen hat, in welchen die heilende und heiligende Kraft seines Opferblutes „allen Mühseligen und Beladenen“ [1]) bis zu Vollendung der Zeiten zufließt. So unerschöpflich die Liebe und Gnade des Erlösers an sich ist, so unbegrenzt ist auch der Gnadenreichtum, den die heilige Kirche in den Sakramenten besitzt und ausspendet. Sind die heiligen Sakramente ja die Abbilder des menschgewordenen Gottessohnes; denn wie sich die göttliche Natur in der menschlichen barg, so verhüllen sich in den heiligen Sakramenten unter sinnlich wahrnehmbaren Zeichen geistig-göttliche Kräfte zur Reinigung und Erneuerung der sündigen Menschheit. Innig und wunderbar sind daher in der christlichen Heilsökonomie die geheimnisvollen Beziehungen der bewußtlosen und materiellen Natur zum Gottesreiche, dessen Säulen „χάρις καὶ ἀλήθεια“ [2]) sind. Die hl. Sakramente sind der größte Reichtum der Kirche, „Grundbedingung ihres übernatürlichen Gnaden- und Glaubenslebens“ [3]), „der Anfang aller wahren Gerechtigkeit“ [4]).

Wenn die Gnade ihre Wohnung in der Seele gefunden, dann führen die hl. Sakramente den Tugendbau weiter; wird er von der Sünde zerstört, bauen sie ihn aufs neue auf [5]).

Scheeben und Lohmann haben in unnachahmlicher Darstellung die Größe und Herrlichkeit der hl. Sakramente gefeiert [6]).

Es darf demnach als erstrebenswertes Ziel gelten, das Wesen und Wirken der hl. Sakramente in neuer Form und nach neuen Gesichtspunkten, der modernistischen und reformatorischen Irrlehre gegenüber, an der Hand des hl. Thomas, unter Verarbeitung der einschlägigen Quellen und Hilfsmittel darzustellen. Es ist selbstverständlich, daß ein solches Thema im engen Rahmen einer allgemeinen Untersuchung keine erschöpfende wissenschaftliche Behandlung finden kann. Das würde ein ungeheures Quellenmaterial erfordern und viele Bände umfassen. Es soll nur die Hauptsache gebracht, der Kern herausgeschält werden. Bei dem Ziel und dem Cha-

---

[1]) Mt. 11, 28. [2]) Joh. 1, 17. [3]) Simar, 659.

[4]) Trid., sess. 7; Denz.-Bann. n. 849.

[5]) Cat. Rom. II, qu. 26.

[6]) Scheeben, Myst. . . S. 73, 235, 261. Lohmann, Die Gabe, Pad. 1892, S. 5—24.

rakter unserer Untersuchung ist es ferner erklärlich und natürlich, daß da abgebrochen wird, wo das zum Verständnis Notwendige gesagt ist.

Nach der Aufgabe, die wir uns gestellt haben, teilt sich demnach die Arbeit in folgende Abschnitte:

a) die Sakramentenlehre des Modernismus,
b) die Sakramente bei den Reformatoren,
c) die katholische Sakramentenlehre, letztere unter besonderer Berücksichtigung des Aquinaten.

Es werden dabei die neuesten Angriffe der Modernisten gegen den altkirchlichen Sakramentenbegriff vorangestellt; sodann wird deren Verwandtschaft und Entlehnung aus der reformatorischen Lehre aufgezeigt und beiden endlich soll die echte, wahre kirchliche Lehre entgegengestellt und verteidigt werden.

I.

Der Modernismus und sein Sakramentsbegriff.

§ 1. Das Wesen des Modernismus.

In den Berliner „Sozialistischen Monatsheften“[1]) weist Paul Göhre, ein früherer protestantischer Theologe, nach, daß die protestantische Theologie die Mutter des Modernismus sei. Er hat Recht. Schon vor ihm hatte Kübel, protestantischer Militärpfarrer in München, dasselbe vom französischen Modernismus nachgewiesen[2]). Der erste bedeutende Theologe im neunzehnten Jahrhundert und gewissermaßen der Begründer der heutigen protestantischen, negativen „Gotteswissenschaft“ ist Schleiermacher[3]). Obwohl anfangs echter Rationalist, ja Atheist, übte er in seinen späteren Werken, in seinen „Reden über die Religion“, in denen er einen gemäßigteren Standpunkt vertrat, einen gewaltigen Einfluß aus, indem er die Religion in begeisterter und eindringlicher Rede als ein unmittelbares Gefühl vom Unendlichen und Ewigen pries und Christus insofern als Religionsstifter und Erlöser anerkannte, als das Gottesbewußtsein in ihm den höchsten Grad der Lebhaftigkeit und Lebendigkeit erreicht und er

[1]) Heft 3 vom 5. März 1908.
[2]) Kübel S. 74 und 113 ff.
[3]) Funk, Kirchengeschichte[5], S. 587, Paderborn 1898.

dadurch befreiend auf die Menschheit eingewirkt habe[1]). Das Christentum ist ihm die Religion der Religionen[2]); es wurzelt die Religion als unmittelbares Bewußtsein nicht im Denken, sondern im Gefühl[3]); sie hat als Aufgabe, das Eine in Allem und Alles in Einem zu betrachten. Gemäß dieser Bestimmung ist die Religion das dem Weltall sich hingebende Gemüt[4]), das unmittelbare Gefühl des Unendlichen und Ewigen und der Gemeinschaft mit demselben[5]), der Sinn für das Universum[6]).

Das Weltganze erklärt Schleiermacher als Offenbarung Gottes[7]), weil nur in Gott das Besondere Eins und Alles sei und die Erregung des Gefühls durch das Weltganze eben als das unmittelbare und ursprüngliche Sein Gottes in uns zu verstehen sei.

„Theismus und Pantheismus sind dem, welcher Gottes Gegenwart im Gefühl hat, gleichgültige Begriffe“[8]).

„Wer nicht eigene Wunder sieht auf seinem Standpunkte zur Betrachtung der Welt, in wessen Innern nicht eigene Offenbarungen aufsteigen, wenn seine Seele sich sehnt, die Schönheit der Welt einzusaugen, wer sich nicht wenigstens seiner Gefühle als unmittelbarer Einwirkungen des Weltalls bewußt wird, dabei aber doch etwas Eigenes in ihnen kennt, was nicht nachgebildet werden kann, der hat keine Religion“[9]). Dieses Gefühl gelangt zur vollen Wirklichkeit, wenn es in Beziehung zu einem Akte des sinnlichen Gefühls tritt, das der Welt und ihren Teilen korrelat ist[10]). Der Priester dient Schleiermacher dazu, daß er sein eigenes, von Gott bewegtes Innere, den Gläubigen hinstelle als einen Gegenstand teilnehmender Betrachtung, daß er sie in die Gegend der

---

[1]) Reden über die Religion von A. Ritschl, Bonn 1874.
[2]) a. a. O. S. 7, 282, 297.
[3]) a. a. O. S. 21, 42, 57.
[4]) a. a. O. S. 21. [5]) a. a. O. S. 18.
[6]) a. a. O. S. 153. [7]) a. a. O. S. 22, bzw. 111.
[8]) a. a. O. S. 115. [9]) a. a. O. S. 107.
[10]) Daß sich heute in der protestantischen Theologie noch dieselbe „Theologie des Gefühls“ vorfindet, beweist neuestens Fresenius, Mystik und geschichtliche Religion (Göttingen 1912), wo es S. 63 heißt: „Religion ist das Erlebnis, das der sittlich denkende Mensch macht, wenn ihm die Macht des Guten so begegnet, daß er sich ihr rein hingeben muß.“

Religion führe, wo er (der Priester) zu Hause sei, damit er dem Volke seine heiligen Gefühle einimpfe[1]).

Eine ähnliche Bedeutung wie Schleiermacher auf theologischem hat Kant auf philosophischem Gebiete eingenommen. Viele nennen ihn den Philosophen des Protestantismus. Von ihm sagt Chr. Pesch[2]), daß er alles Religiöse dem Bereich der Vernunft entzogen, es der praktischen Vernunft zugewiesen habe. Nach ihm heiße glauben etwas annehmen, weil es die praktische Vernunft so fordere; darum glauben wir an einen Gott, an eine sittliche Weltordnung, an die Vergeltung von gut und bös, weil wir wollten, daß es so sei und wir wollten es, weil es ein Postulat der praktischen Vernunft sei; von theoretischem Erkennen der „reinen Vernunft" sei dabei keine Rede.

Leider haben Schleiermachers und Kants Anschauungen noch heute im Protestantismus ziemlich allgemeine Geltung. Lehr-, Predigt- und Erbauungsbücher der Protestanten sind voll von diesen Lehren vom „religiösen Erlebnis". Das bedarf weiter keines Nachweises.

Gestützt auf diese neue „Theologie" erstreben insbesondere manche englische, französische und italienische, leider auch einige deutsche Theologen die Befreiung des katholischen Denkens und Glaubens von der Autorität der Kirche mit anderen Worten: „die Kantisierung der katholischen Dogmatik"[3]). Ihr System hat die Enzyklika Pascendi[4]) mit „Modernismus" bezeichnet.

Was ist der Modernismus?

Es ist notwendig, diese schwierige Frage und deren Beantwortung auf eine breitere Grundlage zu stellen.

Die Antwort ist keineswegs leicht.

Sergius von Grum-Grgimaylo behauptet[5]), daß den unbefangenen Leser beim Studium eines modernistischen Buches ein wundersames Gefühl erfasse, das Gefühl nämlich, als stehe der Autor in einem beständigen Widerspruche mit sich

---

[1]) a. a. O. S. 48.

[2]) Theol. Zeitfragen IV, S. 140.

[3]) Theologie und Glaube, Jahrgang 4, Paderborn 1912, Heft 7, S. 544.

[4]) Pascendi Domini gregis, Enzyklika Pius' X., Herdersche Ausgabe, S. 1 ff.

[5]) Innsbrucker Zeitschrift für kath. Theol., XXX. Jahrg. (1909), S. 446.

selbst. Auf jede Frage gebe der Modernismus zwei sich widersprechende Antworten[1]). Dies rühre daher, daß bei ihm ein Dualismus zwischen Glauben und Wissen bestehe. Dieser Dualismus sei das charakteristische Merkmal des Modernismus.

Der Modernist ist eben ein moderner Denker, ein moderner Psychologe, ein radikaler Kantianer. Die Wissenschaft verletzt bei ihm in keiner Weise die Lehren des Glaubens, weil jene Vorgänge des Geistes, aus denen Glaube und Wissenschaft hervorgehen, von einander unabhängig sind und sich nach einer ganz verschiedenen Logik entwickeln. So behauptet Chr. Pesch[2]) vom Führer der französischen Modernisten Loisy, daß er eine doppelte Buchführung annehme, indem er das, was er als Christ glaube, als Geschichtsforscher ablehne.

Das von Loisy Gesagte tritt noch mehr bei Tyrrel ins Auge. In seinem Werke: Zwischen Scylla und Charybdis[3]), einem der gehässigsten des Modernismus, gründet er seine dem Glauben der Kirche widersprechenden Urteile über die Offenbarung, die Person Christi, die Gründung der Kirche etc. nicht auf beweiskräftige Denk- und Erkenntnisgründe, sondern auf den „Wahrheitssinn", auf sein religiöses Gefühl, sein Wiedererleben der vergangenen Geschichte, wodurch er innerlich erlebe und erfahre, daß seine modernistische Auffassung von obigen Dogmen — die für ihn gar keine sind — die wahre sei. Also statt entscheidender Beweisgründe sollen Empfindungen und Gefühle, mithin etwas Irrationales und Nichtwissenschaftliches die Wahrheit der Lehre verbürgen. Empfindungen, Gefühle und Denken sind rein subjektive Vorgänge; was dem einen klar und deutlich ist, ist dem andern

---

[1]) cf. S. 446 u. 447, wo dies an 5 Punkten bewiesen wird.

[2]) Theol. Zeitfragen IV, S. 209.

[3]) Die Vorrede zur deutschen Übersetzung, von Tyrrell selbst, beginnt mit den Worten: „Der Schöpfer des Modernismus ist Pius X. . . . Die päpstliche Denkmünze (die Enzyklika) . . . spricht in ihrer Symbolik eine recht zweideutige Sprache." In seinen „Gedanken über die kath. Religion" (S. 23—98), „Pragmatismus" (233—244) im „Geist der Gesamtheit" (311—322) spricht kein edler Charakter, sondern eine hämische Gesinnung sich aus. Überall werden Gefühle und Empfindungen in den Denkprozeß eingestellt und diese subjektiven Vorgänge als entscheidend bezeichnet.

verschwommen und unklar. Alles endet schließlich in Selbsttäuschung und Selbstbetrug; jedes Kriterium objektiver Wahrheit wird durch solche Lehren geleugnet und vernichtet. Durch die neue Auffassung von den Dogmen der katholischen Kirche glauben die Modernisten das Werk der Versöhnung und der Einigung der alten katholischen Tradition mit dem neuen Gedanken und den neuen sozialen Bestrebungen zu vollenden[1]).

Was Modernismus sei, hat unsere besten, tiefsten und edelsten Denker lange bewegt.

F. X. Kiefl definiert Modernismus im Sinne der Enzyklika Pascendi als die Erkenntnistheorie Kants in ihrer rigorosesten Auffassung als Agnostizismus, sei es mit oder ohne Kombination der evolutionistischen Metaphysik Hegels[2]). Ähnlich Bessmer, der in seinem Hauptwerke[3]) auf die Schreibweise der Modernisten, ihre Auffassung vom Glauben, ihre Theologie und Apologetik, ihre Kritik gegen die Enzyklika, ihre Zugeständnisse an den Protestantismus, die Hauptlinien des Systems bei Loisy, Tyrrel, Le Roy und ihre philosophischen, geschichtlichen und theologischen Irrtümer des näheren eingeht. Grundlegend für unsere tiefere Kenntnis des Modernismus sind außer der Enzyklika Pascendi Pius' X. auch Gislers, Kneibs und Braigs Ausführungen über den Modernismus geworden. Die Gedanken aller zusammenfassend, sagen wir:

Der Modernismus ist die Religion des Gefühls, die auf dem innerlichen Bewußtsein, näherhin auf dem gedanklich unableitbaren und darum irrationalen Unterbewußtsein aufgebaut ist. Notwendigerweise muß diese Religion individuell sein[4]). Man kann sie nicht erfassen ohne freie Nachforschung, die sich auf die strengen Forderungen einer genauen historischen Kritik stützt. Nur so ist sie eine moderne, zeitgemäße Gottesverehrung. Da diese Religion ferner eine progressive ist, so gibt sie das Recht des Zweifels und des

---

[1]) Programm der italienischen Modernisten, S. 120.

[2]) Gutachten, a. a. O. S. 29. cf. Hochland, Heft 5 (1913), S. 614.

[3]) Bessmer, a. a. O. S. 12—103.

[4]) Braig, Modernstes Christentum, S. 17. „Die Religion ist nun einmal herzeigene Angelegenheit der Einzelseele."

Irrtums. Die frohe, erlösende Botschaft, welche die moderne Zeit dem menschlichen Forschergeiste gebracht hat, gipfelt in der großen, jede menschliche Autorität vernichtende Doktrin von der Relativität des Wissens. Es gibt keine absolute Wahrheit, keine ewige, unveränderliche Norm und Basis des Wissens; im Strudel der Zeit und des Zeitgeistes fließt auch die Wahrheit und verändert sich mit den wechselnden Anschauungen der Jahrhunderte (Pragmatismus). Absolut ist nur der jeweilige Glaube, die subjektive Überzeugung. Eine Harmonie zwischen den vielen Offenbarungen des religiösen Gefühls ist nur dann herzustellen, wenn die Prinzipien der neuen Zeit mit Klarheit, starker Energie und heiliger Glut in der forschenden Menschheit verankert werden. So werden dann geheimnisvoll geeint, die aufrichtige Gottsucher sind[1]). Es bildet sich der Bund der Herzen, das unsichtbare Gottesreich auf Erden[2]). Vergänglich und trüglich sind die offiziellen Formen des Christentums; sie sind erhabene Ruhepunkte auf dem Wege zur beseligenden Religion des Gefühls[3]). Nach Loisy[4]) sind die verschiedenen Grundlagen des Christusbildes in Bibel und Tradition für dogmatische Religionen ein unsicheres Gebiet. Er behauptet weiter, daß die Religion Jesu und seiner Bekenner nur insofern modernes Christentum sei, als sie sich zur Verkünderin des ewigen Wortes und des lebendigen Geistes mache. Geist, Religion und Christentum schreiten nach Loisy gleichmäßig fort, atmen den beglückenden Einfluß des Göttlichen, einen sich in voller, wohlklingender Harmonie. Darum sei die Religion dem Menschengeiste etwas Ureigenes, mit Notwendigkeit in dessen gesamter Vernunftanlage Begründetes. Sie sei nicht durch supernaturale Offenbarung als etwas Fremdes an ihn herangetreten[5]).

Christus ist dem Modernismus nicht der Schöpfer, auch nicht der Begründer der wesentlichen Glaubenssymbole, der Sakramente und Kultformen, sondern in seinem Personen-

---

[1]) Braig, a. a. O. S. 16.
[2]) Ebenda.
[3]) cf. Heiner, a. a. O. S. 174 ff.
[4]) Loisy, Evangelium und Kirche, S. 61 ff.
[5]) a. a. O. S. 95 ff.

bilde, wie es in den Evangelien als Dichtung und Wahrheit vorliege, das wirkungsvollste Symbol selbst[1]).

Der Modernist will Theist sein; ob er es wirklich sein kann, steht dahin. Die Konsequenzen des Standpunktes führen aber unweigerlich zum Monismus und Pantheismus. Wer das inhaltsvolle Programm der italienischen Modernisten durchdenkt — die Antwort der französischen Katholiken an den Papst ist nur eine Sammlung anmaßender Phrasen —, der gewinnt den Eindruck, als ob es seit den Tagen der Martyrer keine Christen gab, die Gottes Willen freudiger zu erfüllen bereit wären, als sie.

Vielleicht die Mehrzahl der Modernisten glaubt, sie seien auch gute und wirkliche Katholiken. Doch dem kann, objektiv gewertet, nimmer so sein.

Die Religion, so behauptet der Modernismus, sei so ewig wie jenes Urgefühl, aus dem sie entspringt. Wenn auch Welt und Weltinhalt, Weltgesetz und Weltgrund in ihren Forderungen und Begriffen sich umbildeten, in ihren Grenzen sich verwischten, nie werde es so mit der Religion sein. Brechen wir mit der Darstellung des Modernismus in seinen allgemeinen Grundzügen ab und wenden wir uns nunmehr seiner Sakramentenlehre zu, die ohne das Vorausgeschickte unklar und unverständlich geblieben wäre.

§ 2. Der Sakramentsbegriff der Modernisten.

„Die Geschichte", sagt Loisy, „kennt keine Religion ohne Kultus"[2]). Seine Entstehung, Entwickelung und Ausbildung verdankt der katholische Kultus — nach Harnack, dem Loisy zuzustimmen scheint[3]) — dem Kampfe der jungen Kirche mit dem Gnostizismus; sie (die Kirche) habe Formen angenommen, analog jenen, die sie bei ihren Gegnern bekämpft habe. „Das Christentum mußte einen Kultus haben, um überhaupt existieren zu können. Darum war es auch, und

---

[1]) a. a. O. S. 153 ff. cf. Decr. S. Off. „Lamentabili" d. 3. Julii 1907 prop. damn. 40: „Sacramenta ortum habuerunt ex eo quod Apostoli eorumque successores ideam aliquam et intentionem Christi, suadentibus et moventibus circumstantiis et eventibus, interpretati sunt." Denz.-Bannwart, Enchir.[12], 2040.

[2]) Evangelium und Kirche, S. 153.

[3]) a. a. O. S. 158.

zwar von Anfang an, der lebendigste Kultus, den man sich denken konnte“ [1]). Zum Kultus gehört an erster Stelle die Spendung der Sakramente. Loisy erkennt diese an, behauptet aber: Ursprung, Entstehung und Zweck der Sakramente habe man sich heute — wohl auf Grund historisch-kritischer Forschung — anders zu denken, als die tridentinischen Väter [2]); sie verkörpern ihm „eine bestimmte Idee oder Absicht Christ“; sie sollen uns die „allzeit wohltätige Gegenwart des Schöpfers ins Gedächtnis rufen“ [3]). Wir werden später sehen, daß Loisy diese Redensart — denn nichts anderes ist sie — bei Zwingli erborgt hat. Dieser redet genau so.

Wir fragen: Wo ist denn der Historiker und der „historische Beweis“, daß die Anschauungen der Trienter Konzilsväter ungeschichtliche, falsche gewesen sind? Wo in aller Welt ist denn deren Unhaltbarkeit erwiesen?

Als ob die Existenz der hl. Sakramente in ihrer Siebenzahl sich historisch nicht zurückverfolgen ließe bis auf die apostolische Zeit, als ob sie nicht alle Jahrhunderte hindurch im tatsächlichen Besitzstande der Kirche Christi anzutreffen seien? [4]) Wer sich der Mühe unterziehen will, kann den Beweis erbringen, daß Loisy nichts weiteres getan hat, als der heutigen negativen, protestantischen Theologie — insbesondere derjenigen von A. Sabatier — diese Lehren zu erborgen und in ein katholisches Gewand zu kleiden.

Noch ärgere Unwahrheiten enthalten die verurteilten Thesen 40 und 41 [5]), für deren „Richtigkeit“ keine Spur eines

---

[1]) Evangelium und Kirche, S. 157.

[2]) Loisy, Autour d'un petit livre, p. 223 ff. cf. Evangelium und Kirche, S. 164 u. 180. cf. L'Évangile et l'Église, ch. VI, S. 218: Le culte catholique.

[3]) cf. den Syllabus Pius' X. Lamentabili sane. These 39, 40, 41. These 39 lautet: „Opiniones de origine Sacramentorum, quibus Patres Tridentini imbuti erant, . . . longe distant ab iis, quae nunc penes historicos rei christianae indagatores merito octinent.“ (Bei Denz.-Bannwart, n. 2039.)

[4]) Vgl. Pohle, III[5], S. 24: „Der Präskriptionsbeweis stützt sich auf das unanfechtbare Axiom, daß eine dogmatische Lehre oder Übung dann von den Aposteln bzw. Christus herstammen muß, wenn sie durch alle Jahrhunderte im Besitzstande der Kirche angetroffen wird.“

[5]) These 40: „Sacramenta ortum habuerunt ex eo quod Apostoli eorumque successores ideam aliquam et intentionem Christi suadentibus et moventibus circumstantiis et eventibus interpretati sunt.“ (Bei Denz.-Bannwart[12], n. 2040.)

Beweises von Loisy erbracht wird. Es war ursprünglich seine Absicht, die in Harnacks Werken vorgetragenen Irrlehren zu widerlegen; leider hat er mit seinem Werke „L'Évangile et l'Église" mehr geschadet als genützt, ist eher auf Harnacks als auf die Seite der Kirche getreten, hat deren Lehren nicht verteidigt, sondern entstellt und gefälscht[1]).

Die These 40 stammt ebenfalls aus Loisys Werken[2]). Mit Recht hat Bessmer[3]) darauf hingewiesen, daß der Hauptschachzug Loisys darin beruhe, alles, was sich im Leben Jesu an Stellen finde, die auf eine Einsetzung von Heilsriten hinweisen, in die Zeit nach dem Tode Jesu zu verlegen, und dieselben dem Scheine nach Jesu selbst in den Mund zu legen. In seiner Doppelzüngigkeit erweckt er den Glauben, als glaube er noch an die Kirchenlehre, die er in einem Atemzuge bekennt und leugnet. Wahrlich, bei ihm scheint die Sprache dazu da zu sein, um die Gedanken zu verbergen. Wo ist der Dogmenhistoriker, der bewiesen hat, daß die Sakramente ihren Ursprung daher genommen haben, daß die Apostel und deren Nachfolger unter Einwirkung von Umständen und Vorkommnissen lediglich eine Idee oder eine geheime Absicht Christi ausgelegt haben?

Die ganze Unehrlichkeit Loisys enthüllt die These 41[4]): „Die Sakramente haben nur den Zweck, daß sie dem Menschen die allzeit wohltätige Gegenwart des Schöpfers ins Gedächtnis rufen"[5]). Heiner sagt von dieser These[6]), sie sei eine leere, hohle, auf dem Boden der radikalen protestantischen Theologie gewachsene Phrase. Wir gehen weiter und sagen, daß sie nicht einmal auf diesem Boden gewachsen ist, sie ist Calvins Abendmahlslehre entlehnt, die wörtlich die Redensart „von der allzeit wohltätigen Gegenwart des Herrn" enthält[7]).

---

[1]) cf. Kneib, a. a. O. S. 11.

[2]) Fast wörtlich in L'Évangile et L'Église, p. 164, und Autour d'un petit livre, p. 154.

[3]) Stimmen aus Maria-Laach a. a. O. S. 501. Vgl. Bessmer: „Philosophie und Theologie des Modernismus", S. 376–378, Freiburg 1912.

[4]) Th. 41: „Sacramento eo tantum spectant ut in mentem hominis revocent praesentiam Creatoris semper beneficam" (bei Denz.-Bannwart, n. 2041).

[5]) Bei Loisy, Simples reflexions, S. 85 (nicht wörtlich, aber dem Sinne nach).

[6]) Der neue Syllabus Pius' X., S. 184.

[7]) Corp. Ref., tom. XL, p. 490.

Charakteristisch bei Loisy ist es, daß er seine Gewährsmänner nicht nennt, da er glauben mag, es fehle den kirchlichen Theologen an Eifer und Geschick, seinen Gedankengängen nachzuspüren. Schon Bessmer nennt sie, indem er außer Harnack auch noch Pfleiderer, Renan und den Göttinger Professor Bousset aufzählt, „Namen, die dem Katholiken viel besagen“ [1]).

Was sind demnach dem Modernisten die Sakramente? Sie sind ihm nichts anderes als „leere Symbole“ [2]); sie sind ihm „Schlagwörter nach Art politisch-sozialer Programme, in denen das religiöse Gefühl sich auslöst“ [3]). Darum charakterisiert Forschner [4]) den Modernismus: „Was beim Tiere der Instinkt ist, wie dieser durch gewisse Reize geweckt wird, das ist — nach dem Modernismus — beim Menschen die Religion. Sie soll durch ihre Sakramente das religiöse Bewußtsein nähren, vertiefen und stark machen.“ Die Sakramente des Modernismus entspringen also dem inneren Drange, nach außen seine religiösen Gefühle zu betätigen. Es wohnt in ihnen eine besondere Kraft — obschon sie nur Symbole sind — diese Gefühle, wenn sie fehlen, zu wecken.

Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, sie zu empfangen, um Anteil zu haben an den in der Kirche angehäuften geistigen Schätzen, nicht um uns von der Kirche belehren, sondern, um uns von ihr sympatisch beeinflussen zu lassen [5]).

Tyrrell lehrt [6]), daß uns die Kirche durch die Spendung ihrer Sakramente in eine ethische und asketische Leitung nehme; diese ziele nicht direkt auf die Religion, sondern auf die Erhebung des ganzen Lebens zur Würde der Religion. Die Sakramente verbinden uns mit der sichtbaren Kirche; ihre Bedeutung zeige sich besonders bei der Feier der Eucharistie. Diese sei als Opfer der große Liebesakt und die Willensvereinigung zwischen Gott und der Kirche. Als Sakrament mache sie uns teilhaftig des Opfers und seiner Früchte, der geschenkten und empfangenen Liebe, der korpo-

---

[1]) Stimmen aus Maria-Laach, a. a. O. S. 500.
[2]) Ebenda S. 502.
[3]) Atzberger, a. a. O. S. 36 u. 37.
[4]) a. a. O. S. 43 u. 44.
[5]) Chr. Pesch, Theol. Zeitschriften, IV, S. 87 f.
[6]) Christianity and the Cross-Roads, p. 62. (The Christ of Catholicism.)

rativen, sakramentalen Liebe der Gesamtkirche und Gottes. Die Liebe des gesellschaftlichen Verbandes verleihe Kräfte über die Liebe des einzelnen hinaus. Im Sakramente würden die Rebzweige miteinander und mit dem mystischen Weinstock verbunden. Darum sei die eucharistische Feier ein ideales Gebet, Spendung des Wortes und Spendung des Sakramentes zugleich, eine Anteilnahme an dem Austausch der Liebe zwischen Gott und der erlösten Menschheit. Gnade ist bei Tyrrell[1]) nichts anderes als gegenseitige Liebe Gottes und des Menschen. Die aktuelle Gottesliebe; das Innewohnen Gottes im Menschen, insofern diese Liebe der Seele eine Art Kraft einflößt, verleiht sie derselben eine gewisse Qualität[2]).

So ist die modernistische Sakramentenlehre ganz anders geartet, wie die kirchliche. Freilich, diese letztere stützt sich auf „Väter, die im Zwange alter Kanones befangen waren“[3]).

Mit Recht behauptet Gisler[4]), die Sakramente seien dem Modernisten „Sprossen des Glaubens, des christlichen Lebens“; sie entständen unter dem Drucke des Herzens, die Religion sinnlich aufzufassen und zu bekennen; sie seien aus dem Bedürfnisse entstanden, die beständige Erinnerung an das Erlösungswerk wach zu halten, durch die Sinne und das Gefühl an seinen unvergänglichen Früchten teilzunehmen.

Die Sakramente, so sagen die italienischen Modernisten[5]), erscheinen uns als Wirklichkeiten, die zur Vereinigung der Seelen in dem gleichen religiösen Leben unumgänglich notwendig sind. „Wir vereinigen uns mit allen Gläubigen in dem gleichen Glauben und in der Teilnahme am gleichen Ritus, da wir wissen, daß diese und jene die wahre historische Fortsetzung des Werkes Christi bilden, wodurch eine und dieselbe moralische Erfahrung die Menschen unter einander vereinigt, die dem Katholizismus anhangen.“

Es sollen also, um deutlich zu sprechen, die Sakramente das unmittelbare Erleben der Heilswahrheiten auslösen helfen, es wachrufen und entzünden, es zu frommer Begeisterung

---

[1]) ibidem. [2]) cf. Pesch, a. a. O. S. 78.

[3]) Syllabus, Herdersche Ausgabe, Freiburg 1907, Satz 39, und Michelitsch, S. 45 u. 46.

[4]) Der Modernismus, S. 15 ff.

[5]) Programm der italienischen Modernisten, S. 101 ff.

anfachen. „Sie (die Sakramente) sind unumgänglich notwendig", sagen die Modernisten Italiens[1]), ja, „von Christus eingesetzt". Dieses verstehen sie aber nur im mittelbaren Sinne, um Arglose zu täuschen. Das ganze christliche Bewußtsein sei im Bewußtsein Christi enthalten gewesen, und zwar virtuell, so ähnlich wie die Pflanze im Samen.

Weil nun die Keime das Leben des Samens in sich tragen, so muß man behaupten, daß alle Christen das Leben Christi in sich ausprägen[2]). Christi Leben aber ist ein göttliches, also muß es auch das Leben des Christen sein — was schließlich zur Leugnung der Willensfreiheit führt.

Wenn also dieses Leben im Laufe der Zeiten der Kirche und den Sakramenten ihren Anfang gegeben hat, so kann vom Modernismus ganz richtig behauptet werden[2]), dieser Anfang sei von Christus eingeleitet und somit göttlich, Kirche und Sakramente seien göttlicher Einsetzung.

Die wahre Göttlichkeit der Sakramente ist somit preisgegeben; sie sind historische Erscheinungen, die den Bedürfnissen der schwachen Menschennatur entgegenkommen[3]).

Die gegebene Darstellung der modernistischen Sakramentenlehre in genere ist aus den Quellen selbst zusammengestellt und von den angeführten Interpreten auf katholischer Seite richtig und zutreffend, im Sinne der Enzyklika, wiedergegeben.

Aber an keiner Stelle ist uns eine Äußerung über das Wesen, über den eigentlichen Begriff eines modernistischen Sakramentes begegnet. Der Modernismus sucht eben seine Stärke in der Kritik der Offenbarungsquellen, zumal des Evangeliums — ganz so wie der radikale Protestantismus. Da ist es erklärlich, wenn er sich mit den Sakramenten nur in sekundärer Weise beschäftigt.

Sind die Glaubensquellen abgedämmt, dann versiegen die Gnadenmittel von selbst. Tyrrell, der Mystiker unter den Modernisten, sagt in seinem letzten Werke[4]), daß die Kritik dem Gesamtbesitzstande der Kirche, zunächst aber

---

[1]) a. a. O.
[2]) Glossner, a. a. O. S. 41 ff.
[3]) Heiner, a. a. O. S. 181.
[4]) Christianity and the Cross-Roads, p. 62.

dem Dogma gelte[1]); er will also nicht abreißen und neu aufbauen, nein, er will nur niederreißen, zuschütten.

Auch die kirchlichen Entscheidungen geben über den eigentlichen Begriff des modernistischen Sakramentes keinen Aufschluß; sie reden nur von dem Ursprung, der Entstehung und dem Zweck der Sakramente[2]). Ebensowenig hat sich die Enzyklika Pascendi mit dem Wesen des modernistischen Sakramentes beschäftigt, sie geht in der Hauptsache den philosophischen Irrtümern nach. Es steht also nur der eine Weg offen, den Begriff und das Wesen des modernistischen Sakramentes aus dem gesamten Lehrsystem und den hier und dort zerstreuten Äußerungen über die Sakramente zu eruieren.

Der Glaube ist das Ergebnis des Gefühls und kann keinen Anspruch erheben, auch nur indirekt als wahr erwiesen zu werden. Mithin hat auch der Sakramentsbegriff keine unveränderliche Geltung, da die Sakramente im Grunde genommen gar nicht von Gott eingesetzt sind. Sie sind kirchliche Formen religiöser Erbauung, christlicher Solidarität und religiös-sittlicher Bereicherung[3]).

Religion besitzen ist, wie Braig nachweist, dem Modernisten gleichbedeutend mit Ergriffensein vom Gefühl gänzlicher Abhängigkeit einerseits, und Getragensein vom Gefühle reiner, freier Selbständigkeit andererseits[4]).

Demnach ist das Sakrament des Modernismus die religiöse Vermittelung, Anleitung und Anregung durch den Vollzug des sakramentalen Ritus, mit Begeisterung leichter, sicherer und tiefer sich ins Unendliche liebend und bewundernd zu versenken, das Unergründliche und Unfaßbare, Unnennbare und Unaussprechbare in sich aufzunehmen, kurz sich vom heiligen Schauer der Gottesnähe und Gottesliebe erfüllen zu lassen. Der Vollzug des Sakramentes soll das Gemüt in der für Gott empfänglichen Seele aufschließen, die Seele in heilige Schauer versetzen; das glaubende, fühlende Ahnen des Andächtigen soll religiöse Erfahrung und Erlebnis werden.

---

[1]) a. a. O. p. 10: „Modernism criticises the very idea of dogma, of ecclesiasticism, of revelation, of faith, of heresy, of theology, of sacramentalism."

[2]) Oben S. 13 ff. [3]) Vgl. Kneib, a. a. O. S. 11 ff.

[4]) Vgl. Braig, Modernstes Christentum, S. 5.

Das Sakrament ist also auch dem Modernisten eine „res sensibus subiceta", aber keine institutio Dei im kirchlich-theologischen Sinne, ist keine vis sanctificandi ex opere operato, keine vis efficiendi gratiam merito et intuitu meritorum et passionis Christi, wie die Kirche lehrt.

Das modernistische Sakrament ist — wie das protestantische — ein dem historisch-scholastischen Ideenkreise fremdes Ding. Es ist ein Sinneszeichen geworden, das dieselben anreizen soll, die Seele erschaudern zu lassen, sie anwehe, auch stürmend umbrause wie die Feuerzungen des Parakleten, edelmütig, hochsinnig, für alles Gute begeistert zu werden. Das modernistische Sakrament soll Frieden stiften zwischen Denken und Fühlen. Die Seele soll wissen, daß sie religiös ist; sie soll ihr himmlisches Wesen und ihre Pietät gegen Gott denkend und ringend erfassen.

Pauli Worte vor dem Areopag[1]): „ἐνῷ (sc. Θεῷ) ζῶμεν, κινούμεθα καὶ ἐσμέν" wird im modernistischen Sakramente fühlendes Erlebnis, zur religiösen Tat. Der Unendliche, der uns in theistisch-theologischem Sinne ganz gewiß nahe ist, in uns, um uns, über uns waltet, „nicht fern von einem jeden ist"[2]), haucht nach modernistischer Lehre unsere Seele an, daß sie, in sich freudig erschreckt und erstaunt, ihre religiösen Regungen und Strebungen zur Freude und Wonne, des Entzückens und Beglücktseins ins sinnliche Gefühl hinüberleitet und dem Bewußtsein das erahnte Unendliche und Göttliche nahe bringt.

Woher stammen diese eigenartigen Lehren modernistischer Theologie? Sie sind, wie Braig[3]) ausführt, eine Anleihe aus dem Ideenkreise der klassischen Dichtung und der Atmosphäre der Romantik. Sie sind, im Lichte der kirchlichen Theologie betrachtet, nichts weiter als häretische Sätze, daher mit Recht von Pius X. verdammt worden. Eine solche Sakramentenlehre hat mit der kirchlichen gar nichts gemein[4]).

Ärger wie die Reformatoren haben die Modernisten in die Theologie der Sakramentenlehre eingegriffen, indem sie besonders Calvins und Zwinglis Lehre noch negativer, radikaler und konsequenter zu gestalten wußten.

---

[1]) A. G. 17, 28. [2]) A. G. 17, 27.
[3]) Modernstes Christentum, S. 11. [4]) Kiefl, a. a. O. S. 28—32.

Diese Verknüpfung und Beimischung protestantischer Ideen mit der katholischen Sakramentenlehre — im Gewande einer anscheinend kirchlichen Sprache — mußte als eine eminent große Gefahr scharf und fest angegriffen und zensuriert werden.

Die Sakramente können unmöglich die Medien zum Erleben und Fühlen innerer Heilsgewißheit sein. Der katholische Glaube (die fides divina wie die fides ecclesiastica) nimmt seinen Weg vom Verstande aus. „Credo, ut intelligam" lautet das Axiom Anselms, des Vaters der Scholastik, wobei wohl zu beachten ist, daß auch das credo in erster Linie einen Verstandesakt bezeichnet, der unter dem Befehl des freien Willens steht.

„Gewiß", sagt Pius X.[1]), „ist Gott in unseren Herzen, ja, wenn wir es recht verstehen, ist er noch mehr als wir selbst in unserem Herzen und in unserer Seele, die unruhig ist, bis sie ruht in Gott. Gott ist auch außerhalb des Herzens. Er ist vor und über allen Menschenherzen. Er tut sich dem Menschenherzen und dem Menschenverstande als persönlicher, unendlicher Geist kund in der Großwelt und in der Kleinwelt. Gott schafft die Seele. Gott gibt seine Gnade der Seele. Die persönliche Majestät Gottes ist das Maßgebende. Nicht kann der Mensch sich Gott nach seinem Herzensbedürfnisse gestalten. Gott ist kein unbestimmtes, verschwommenes Wesen, das man sich im tiefsten Gemüte auf die verschiedenartigste Weise vorstellen kann. Gott spricht nicht nur allein durch die Natur, nicht allein durch das Gewissen, Gott hat auch durch Abraham, Moses gesprochen. Gott spricht in Christus, dem menschgewordenen Gottessohn. Dieser geschichtliche Christus erhebt uns zur Übernatur, die kein Mensch je ersinnen, erfinden und erlangen kann."

Man kann die modernistische Sakramentenlehre und insbesondere den aus dem System des Modernismus sich ergebenden Sakramentsbegriff eine verwegene Falschmünzerei der kirchlichen Theologie nennen.

Sie war tatsächlich eine schwere Gefahr für die Reinheit und Unversehrtheit der kirchlichen Lehre.

Eine lehramtliche Entscheidung wurde zur dringenden

[1]) cf. Enzyklika Pascendi, S. 37.

und zwingenden Notwendigkeit. Sie ließ nicht lange auf sich warten. Mit Wucht und Kraft erklärte Pius X.: Entstehung, Ursprung und Zweck — wir können beifügen: Begriff, Wesen und Wirken der hl. Sakramente im modernistisch-theologischen Sinne sind der reinen katholischen Sakramentenlehre fremd, sie sind Irrlehren.

Pius X. will, daß das Gebäude der kirchlichen Sakramentenlehre wie bisher sich auf der „Theologia perennis" des hl. Thomas aufbaue. „Meister wie Lehrling" soll sich am Fürsten der Scholastik orientieren. Pius X. proklamiert in der Enzyklika wie im sog. Neuen Syllabus die Göttlichkeit der Offenbarung, die Göttlichkeit der Person Christi im wahren und eigentlichen Sinne, die Reinheit der kirchlichen Sakramentenlehre und verteidigt diese Lehren gegen alle Entstellung, Mißdeutung und Vermischung häretischer Lehren früherer Zeiten.

Von einem Vermengen und Verdecken kirchlich-sakramentaler Begriffe will er in seiner kraftvollen Leitung und seinem machtvollen Bewußtsein als Lehrer und Hirt der Kirche Christi nichts wissen. Licht und Luft will er schaffen. Die katholische Theologie soll, wie in den glorreichen Tagen der Väterzeit und der Scholastik, auf kirchlichem Rechtsboden wandeln.

Die Religion ist „kein Ausfluß des Innenlebens"[1]), das man Glaube nennt; dieses alogische Gefühl ist dem Modernisten „der Schöpfer der Religion"[2]), das sie schafft und entwickelt. Wechselt das Gefühl, dann wechselt mit ihm die Glaubensformel, da der Glaube ihm nicht als Vernunftwahrheit erweisbar ist.

Mit einem Worte: Modernismus ist verkappter Protestantismus. Sein Verdammungsurteil besteht zu Recht, es war Pflicht des höchsten Lehrers der Kirche.

II.

Die Sakramentenlehre der Reformatoren.

§ 3. Die Ansichten Luthers, Melanchthons, Zwinglis und Calvins.

Wiederholt ist im Vorhergehenden auf die Beziehungen der modernistischen Sakramentenlehre mit der reforma-

[1]) Kneib, a. a. O. S. 15.

[2]) Braig, Modernstes Christentum, S. 27, 49, 55, 69.

torischen hingewiesen worden. Erstere hat mit derselben mehr als eine gewisse Ähnlichkeit. Wir behaupten: Modernismus ist im Grunde nichts anderes als verdeckter Protestantismus; der modernistische Sakramentsbegriff, die modernistische Lehre vom Wesen und Wirken der Sakramente ist letzten Endes reformatorisch-protestantischer Herkunft.

Der Beweis hierfür darf dann als erbracht gelten, wenn an der Hand der Quellen die Sakramentenlehre der Reformatoren aufgezeigt und deren innige Verwandtschaft mit der modernistischen erwiesen wird.

Die reformatorisch-protestantische Sakramentenlehre entspringt dem Materialprinzip des Protestantismus, der Rechtfertigung aus dem Fiduzialglauben. Auf letzterem beruht die „Heilsgewißheit", d. h. die unfehlbare Zuversicht der Nachlassung der Sünden. Mit diesem Fiduzialglauben fiel die katholische Lehre über das Wesen der Erlösungsgnade, über die Rechtfertigung, über die Kirche. Christi Gerechtigkeit wird den Gläubigen nur äußerlich „imputiert", ohne in der Seele selbst Wurzel zu fassen[1]). Nach dieser „Imputationstheorie" gibt es also keine wahre innere Reinigung, keine wirkliche übernatürliche Erneuerung und Erhebung der Seele. Demnach ist es ausgeschlossen, daß die Sakramente als Gnadenmittel objektive Wirksamkeit besitzen, daß sie instrumentale Ursachen der Gnade sind; sie können nur dazu dienen, als sekundäre Mittel neben dem Schriftwort den Fiduzialglauben zu wecken und zu beleben. Darum genügt auch zum Sakrament die Beobachtung des äußeren Zeichens. Seitens des Spenders wird nicht einmal die „intentio faciendi, quod facit Ecclesia" verlangt. Jeder Gläubige kann die Sakramente spenden, alle sind „Diener am Wort", ohne jede besondere Weihe. Darum genügen den Reformatoren zwei Sakramente: die Taufe als das Zeichen des Eintrittes in die Kirche und das Abendmahl als das Symbol der Zugehörigkeit zu derselben. So folgt logisch das eine aus dem andern.

Lassen wir indessen die Quellen selber reden. Harnack rühmt an Luther: „Nicht nur die Siebenzahl der Sakramente hat Luther abgetan — das ist das Geringste —, sondern er hat den katholischen Sakramentsbegriff entwurzelt durch die

[1]) cf. die Darlegung bei Ravesteyn, l. c. p. 25 sequ.

siegreiche Behauptung folgender drei Sätze: 1. daß die Sakramente der Sündenvergebung dienen und nichts anderem; 2. daß sie nicht „implentur, dum fiunt, sed dum creduntur"; 3. daß sie eine eigentümliche Form des seligmachenden Wortes Gottes (der sich verwirklichenden promissio Dei) sind und deshalb ihre Kraft an dem geschichtlichen Christus haben. Infolge dieser Betrachtung reduzierte Luther die Sakramente auf zwei (drei), ja im Grunde auf ein einziges, nämlich auf das Wort Gottes"[1]). Die Befragung der Schriften Luthers bestätigt in alleweg diese Auffassung, wenn er auch, was Harnack tief beklagt, noch manches katholische Erbstück neben seiner befreienden Lehre stehen gelassen hat.

Von der Taufe lehrt Luther, daß sie ein äußeres Zeichen sei; sie mache den Menschen nicht gerecht, wenn er nicht an ihre Wirkung glaube; der Glaube bewirkt alles. „Glaubst du, so hast du; zweifelst du, so bist du verloren"[2]). Der Glaube ersetzt sogar das Sakrament selbst, falls dem Heilsbedürftigen die Gelegenheit zum Empfange desselben mangelt. Ähnlich lehrt Luther vom Altarssakramente, bzw. von der hl. Messe[3]). Letztere ist ihm „ein Zeichen zu mehrer Sicherheit oder Stärkung unseres Glaubens, so wie Gott dem Noah zum Zeichen den Regenbogen gab, Abraham die Beschneidung, Gedeon den Regen auf das Land und das Lammfell, also hat auch Christus in diesem Sakrament than und ein kräftig alleredelst Siegel und Zeichen an sein Wort gehängt, d. i. sein eigen wahrhaftig Fleisch und Blut unter Brot und Wein." Luther legt auf das im Zeichen besiegelte Verheißungswort das größte Gewicht. Die Worte sollen den Menschen an die Gelöbnisse Gottes erinnern, ihn retten und beseligen. Darum wettert der Reformator, daß man die Messe nicht deutsch lese[4]).

---

[1]) Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. III[4], S. 851, Tübingen 1910.

[2]) Luthers Schriften, Bd. 21. Erl. Ausgabe, S. 227: „Also finden wir, daß die Tauf durch Sünd wird wohl verhindert an ihrem Werk . . . aber allein durch den Unglauben ihres Werkes wird sie zu nichte."

[3]) Bd. 27, S. 148: „Sermon von der hl. Messe, bzw. vom neuen Testamente."

[4]) Bd. 27, S. 152: „Hat nit hie der Teufel uns das Hauptstück von der Messe meisterlich gestohlen und in ein Schweigen gebracht? Aber

Ferner ist ihm die Beruhigung des Gewissens ein Hauptzweck des Sakramentes. Dies geschieht durch Stärkung des Glaubens. „Dieweil aber solch Verzagen und Unruhe des Gewissens nichts anderes ist, denn ein Gebrechen des Glaubens, die allerschwerste Krankheit . . . so ist es nütz und not, daß der Mensch, je unruhiger sein Gewissen ist, je mehr er zum Sakrament gehe oder Meß höre . . . daß er Gottes Wort darinnen höre und seinen Glauben davon speise und stärke, daß sein Herz gegen Gott süß werde etc.“ [1]). Später [2]) änderte Luther allerdings seine Ansicht, wie Hauck [3]) des näheren nachweist. Jetzt wirken die Sakramente nichts mehr wie die bloße Predigt [4]). Letzteren Standpunkt hat Luther bis an sein Ende festgehalten [5]). Die Sakramente sind ihm — seit 1524 — nichts anderes als ein Mittel zur Erweckung und Stärkung des Glaubens, „des vertrauenerweckenden und vertrauenverdienenden incitamentum fidei“ [6]); sie sind ihm ein Unterpfand der barmherzigen und gütigen Gesinnung Gottes gegenüber dem Empfänger [7]). Da ist es nicht zu verwundern, wenn Martin Chemnitz, einer der grimmigsten Parteigänger Luthers, in seinem gegen das Tridentinum gerichteten Werke die Sakramente als „ritus“ erklärt, die in der Schrift das ausdrückliche Mandat Gottes erhalten haben, die Gnade zu verheißen [8]).

---

wollt Gott, daß wir deutsche Meß zu deutsch lesen und die heimlichsten Worte aufs allerhöchst sungen . . . .“

[1]) Bd. 27, S. 171. [2]) Anno 1524.

[3]) Realenzyklopädie für prot. Theologie, Bd. 17, S. 371; vgl. Köstlin a. a. O. II², S. 230 ff.

[4]) Bd. 29, S. 334: „Item ich predige das Evangelium von Christo und mit der leiblichen Stimme bringe ich dir Christum ins Herz, daß du ihn in dich bildest.“ Im folgenden sagt er: wenn der Zuhörer glaube, so besitze er Christum ebenso gegenwärtig in sich, als wenn er das Abendmahl selbst empfinge.

[5]) Hauck, a. a. O. [6]) Hauck, a. a. O.

[7]) Luthers Werke, Bd. 30, S. 21, Weimar 1910 (28. Mai 1528). Sed ibi (sc. in baptismo) non solum est praeceptum, sed et promissio adest . . . Talem promissionem non addit ad 4. praeceptum. Ibi vero habes glossam, sc. promissionis. Est ergo ibi simul et praeceptum et promissio.

[8]) Chemnitius, Examinis Conc. Trid. Pars II, can. I, p. 198: Sacramenta sunt ritus, qui habent expressum mandatum Dei in Scriptura et additam claram promissionem gratiae, quae novi Testamenti propria est. . . .

Der Lutheraner Chemnitz steht nicht an zu behaupten, es sei katholische Lehre: „Sacramenta conferre gratiam ex dignitate et merito operis, quod exercet vel is, qui celebrat, vel is, qui suscipit“ [1]). Er hat sich für diese unzutreffende Behauptung die verdiente Zurechtsetzung Ravesteyns und Bellarmins gefallen lassen müssen [2]).

Wie schon bemerkt, blieb Luther, wie Hauck, der protestantische Kirchenhistoriker, eingehend nachweist [3]), bis an sein Ende in dieser Sakramentenlehre sich treu. Er konnte sie nicht umstoßen, noch ummodeln, ohne sein ganzes Lehrsystem preiszugeben.

Melanchthon lehrt im Grunde wie Luther, nur daß bei ihm eine weitere Verflachung des altkirchlichen Sakramentsbegriffes wahrzunehmen ist. Das haben Herrlinger [4]) und Schmidt [5]) in breiter Darstellung mit rühmenswerter Objektivität, die auch die Kritik nicht spart, aufgezeigt. Beider Werke gehören zu den besten, die über Melanchthons Theologie geschrieben sind. Wer den Sakramenten eine rechtfertigende Kraft zuschreibt, der sei im Irrtum befangen, denn der Glaube allein rechtfertige; sie seien nichts weiter als Zeichen; ja, fehle der Glaube, dann seien auch die Sakramente nichts [6]). Sie dienten dazu, die Gesinnung des Empfängers auf Gott zu richten und im Guten zu befestigen; so erfordere es unsere Schwachheit und Gebrechlichkeit; sie seien gegeben, um den Glauben zu wecken [7]). Die Kenntnis der sakramentalen Zeichen sei sehr heilsam und er wisse nichts wirksameres, das unruhige Gewissen zu trösten, als durch den heilsamen Gebrauch dieser Zeichen. Was die

---

[1]) cf. Op. cit. Lect. I, sect. 5, ibidem.

[2]) Ravesteyn, l. c. ad sess. VI, can. 2, p. 25 sequ. cf. Bellarmin, l. c. cap. XIII.

[3]) Vgl. den Artikel „Sakrament“ in der Realenzyklopädie für protest. Theologie von Hauck selbst verfaßt a. a. O. (Bd. 17).

[4]) Theologie Melanchthons, S. 108—115.

[5]) Theol. der ev.-luth. Kirche (4. Aufl.), S. 390 ff.

[6]) Corp. Ref. XXI, S. 209: „Circumcisio nihil est, ita baptismus nihil est. Participatio mensae Domini nihil est, sed festes sunt et σφραγίδις divinae voluntatis erga te.“

[7]) Corp. Ref., Vol. XXI, p. 210: „Saluberrima est signorum cognitio et haud scio, an aliud conscientiam consoletur et confirmet efficacius, atque hic signorum usus.“

Predigt für das Ohr, das sei der Vollzug der sakramentalen Handlung für das Auge; es male gleichsam die dem Empfänger von Gott verheißene Gnade[1]). In Wahrheit eine „weitere Verflachung des Sakramentsbegriffes".

Dem schweizerischen Reformator Zwingli ist schon der Name „Sakrament" anstößig, weil unbiblisch. Sakrament ist ihm ein Zeichen für eine heilige Sache, weiter nichts. „Er hat den schlechtesten und armseligsten Sakramentsbegriff"[2]). Wer — nach Zwingli — ein Sakrament empfängt, bekennt sich damit als Mitglied der Kirche; diese erfährt so, daß er ihr angehören will[3]). Kein Sakrament lasse die Sünde nach, wer das glaube, sei in gewaltigem Irrtum befangen[4]). Allerdings mache sich derjenige, welcher die Sakramente empfange, verbindlich, christlich zu leben[5]).

Die Sakramente schenken uns dazu „den Anfang und das Unterpfand"[6]); sie sind eine Weihe, eine öffentliche Kundgebung, der aber sonst keine religiöse und sittliche Kraft innewohnt, das beladene Gewissen zu entlasten und zu reinigen[7]). Weder Taufe noch Abendmahl hätten irgend eine andere Bedeutung oder einen anderen Zweck[8]).

Der wisse nichts, der glaube, daß durch die Taufe der Mensch wiedergeboren werde. Wenn er im Herzen den Glauben fühle, dann sei er aufs neue geboren. Wenn er anfange, an sich selbst zu verzweifeln und auf Gott allein zu vertrauen, dann erst kehre er zum christlichen Leben

---

[1]) Corp. Ref. XXI, 468: „Sicut verbum nota quaedam est, quae auribus accipitur, ita Sacramentum est spectaculum seu pictura, quae incurrit in oculos."

[2]) So Möhler, a. a. O. S. 271; vgl. Baur, a. a. O. S. 207.

[3]) H. Zwingli, opera III, p. 228: „Vocem istam Sacramentum magnopere cupiam Germanis nunquam fuisse receptam."

[4]) Vol. III, p. 229: „Toto igitur coelo errant, qui Sacramenta vim habere mundandi putant."

[5]) ibidem.

[6]) Vol. III, p. 229: „Unde addicimur, ut Sacramentum nihil aliud esse videamus, quam initiationem aut oppignorationem."

[7]) ibidem p. 229: „Sacramentum, cum aliud porro nequeat esse, quam initiatio aut publica consignatio vim nullam habere potest ad conscientiam liberandam."

[8]) ibidem.

zurück[1]). Viele empfangen die Taufe, aber sie empfangen nichts anderes als den Schauer kalten Wassers, nicht die Nachlassung der Sünden, nicht die Reinigung des Herzens. Ja, Zwingli fragt: „Was bedarf man überhaupt der Taufe, wenn man schon durch den Glauben an Gott der Tilgung der Sünden sicher ist“[2]).

Im Abendmahl sieht der schweizerische Reformator eine bloße Gedächtnisfeier der Wohltaten Christi; wir vertrauen da auf Christi Tod, wir sind fröhlich und wünschen uns Glück, daß der Herr sich für uns in den Tod gegeben[3]). In seiner Schrift an Karl V. und die Gaue Germaniens mildert er wohlweislich die scharfe polemische Art in der Darstellung seines Sakramentsbegriffs. Er beharrt aber dabei, nachzuweisen, daß die Sakramente keine „vehicula gratiae“ seien, wie bisher gelehrt und gepredigt worden sei.

Gott bedarf der Sakramente — nach Zwinglis Lehre — überhaupt nicht, da sein Geist wehe, wo er wolle. Indessen sei der Empfang derselben für „Ungebildete, Blöde und Glaubensschwache“, damit deren Gottvertrauen und Gottesglaube stärker und fester werde, notwendig[4]). Mit Recht meint Möhler: „Hatten demnach Luther und Melanchthon die Sakramente gegen das Zeugnis aller Jahrhunderte und die bestimmtesten Belehrungen der hl. Schrift zu bloßen Bundeszeichen herabgewürdigt, so ging Zwingli noch einen Schritt weiter, und stellte sie unter dem Gesichtspunkte von Bundeszeichen der Menschen unter sich dar.

Wer könnte nun noch einen Sinn mit dem Worte Christi verbinden: Wer glaubt und getauft wird, wird selig werden? Und wie sinn- und gedankenlos muß die Wiedergeburt und

---

[1]) ibidem p. 230: „Baptizantur ergo multi, quidum baptizantur, nihil praeter horrorem aquae sentiunt, non etiam peccatorum remissionem . . .“

[2]) ibidem p. 231: „Quid ergo baptismo eget, qui jam dudum per fidem in Deum certus fuerit abolitorum criminum?“

[3]) Vol. IV, p. 15: Credo, imo scio, omnia Sacramenta tam abesse, ut gratiam conferant, ut ne adferant quidem aut dispensent. Qua in reforsan audacior tibi videri potero, potentissime Caesar, sed stat sententia. (cf. p. 9.)

[4]) Vol. VII, p. 298: Jam edit panem et sanguinem haurit, ut rustica mens, sensus quoque testimonio certior fiat et hilarior; quae quidem certitudo et hilaritas, quoad a sensu proficiscitur imbecilla et deflua noraque semper instauratione opus habet.

die Erneuerung des Bades der Taufe beim hl. Paulus erscheinen?“ [1])

Der Genfer Reformator Calvin sieht in den Sakramenten äußere Symbole, wodurch Gott den schwachen Glauben kräftigen und fromme Gesinnung wecken will. Darum nennt er sie „Zeichen himmlischer Geschenke und geistiger Dinge“ [2]). Sobald wir das äußere sakramentale Zeichen erblicken, schauen wir auf zu Gott, daß er uns fühlen und erleben lasse, was durch das sinnliche Zeichen dargestellt werde. Das Buch Deuteronomium sei Zeuge dafür, wie zutreffend, richtig und klar seine Sakramentenlehre sei [3]). Auch Ezechiel zeuge für die Wahrheit seines Sakramentsbegriffes. Wie diesem Propheten nämlich Gott seine Gespräche in einem Bilde gezeigt habe, die jener den gefangenen Juden verkünden sollte, so sollen auch die sakramentalen Zeichen eine eindringliche Predigt an das in der Sünde gefangene Christenvolk sein [4]). Die Sakramente Christi sind nichts anderes als bildliche Darstellungen der von ihm gegebenen Verheißungen. Sie stellen letztere anschaulich dem Auge dar, insbesondere der versammelten Gemeinde; sie sind ein Gemälde, in dem wir die Gnadenschätze Gottes anschauen, wie einst Jakob in Bethel die Himmelsleiter sah und in ihr ein Wahrzeichen göttlichen Schutzes erkannte; sie sind „stumme, hinweisende Zeichen, durch die Gott lehrt und den dunklen Menschengeist mit Licht umstrahlt“ [5]). Man könne die Sakramente mit Bildern

---

[1]) Möhler, a. a. O. S. 271.

[2]) Corp. Ref., Vol. XXVII, S. 367: „Or en ceci voyons nous comme Dieu a eu regard à la rudesse de son peuple comme toutes les ceremonies, que nous avons ne sont que pour notre infirmité. Dieu nous aide par les signes exterieurs et visibles, que nous avons aux Sacraments,“ und Note 1, S. 36. Vgl. Müller, Bekenntnisschriften usw., S. 205 ff.

[3]) Corp. Ref., Vol. XXVIII, p. 614. (Sur le Deut. chap. 21): „Quand nous avons veu (vu!) le signe visible, il nous faut es lever en haut et faut sentir, que Dieu accomplit en vérité se qu'il nous signifie par le Sacrament visible.

[4]) Vol. XXIX, p. 169 (Sur le Deut. chap. 38): „Voila pourquoy il nous figure ses grâces sous les elements visibles et mesmes ici nous devons contempler la vertu coeleste de son Saint Esprit. cf. Vol. XXX, p. 253.

[5]) ibidem und Vol. XXXX, p. 485 (In Ez. cap. 22, 12): „Sacramentum est signum mutum et reciprocum, ut ita loquar, quia Deus stipulatur fidem a populo suo et ipse vicissim promittit, quod externo signo testatur et figurat.“

vergleichen, durch die sich Gott offenbare, wie er sich einst dem Daniel gezeigt habe und durch dieses Gesicht die Wahrheit, Gewißheit und Untrüglichkeit seiner Worte bewies[1]).

Auf die allgemeine Sakramentenlehre kommt Calvin bei der Exegese des elften Kapitels des ersten Korintherbriefes zurück. Hier wiederholt er seine früheren Ansichten von Taufe und Abendmahl und lehrt von beiden, daß sie „adiumenta nostrae infirmitatis", „signa visibilia", „signa rerum spiritualium" seien[2]). Gott rede bei Taufe und Abendmahl zu unseren Ohren und Augen, um uns seine Gnaden anschaulich und erkennbar zu machen. Darum nenne Augustinus das Sakrament: „verbum visibile"; Calvins Lehre sei also die des großen Bischofs von Hippo Regius[3]). So wird dann, wie Möhler gut bemerkt, Luthers und Calvins Sakramentenlehre durch Zwingli schlagend widerlegt. Nicht mit Unrecht hält der eine Reformator, nämlich Zwingli, den beiden anderen entgegen: „Woher wissen wir, daß uns die Sakramente die göttlichen Verheißungen darstellen? Sicherlich aus dem Worte Gottes; also muß schon der feste Glaube an dasselbe vorhergehen und kann nicht erst durch die Sakramente zum festen Glauben werden, folglich sind sie nur leere Zeichen, um äußerlich den Glauben zu bekennen und den Gläubigen vom Ungläubigen zu unterscheiden"[4]).

In gleicher Weise hatte schon Ravesteyn alle Reformatoren mit deren eigenen Worten ad absurdum geführt[5]). Bellarmin hat dasselbe Argument mit dialektischer Schärfe und logischer Feinheit gegen Calvin verwandt[6]).

---

[1]) Vol. XXXXI, p. 385 (Sur le VI chap. de Dan.): „Or cependant n'estoit pas à dire, qu'il regardast ici bas, pour s'y arrester, il regardoit au Ciel, mais il avoit ce autre regard, par lequel il se conduisoit selon la façon, que Dieu lui avoit donnée en sa loy brief les Sacraments, nous sommes comme images vives, par lesquelles Dieu se déclare à nous."

[2]) Vol. XXXX, p. 489 (Ep. Pauli ad Cor. I, cap. XI): „Ergo coena μνημόσυνον est sublevandae nostrae infirmitatis institutum . . . omnium Sacramentorum est commune: sunt enim nostrae infirmitatis adiumenta.

[3]) Vol. XXXX, p. 253: „Dicit Augustinus Sacramentum esse verbum visibile . . ." Daß Augustinus nicht im Sinne Calvins gedacht hat, dafür vgl. Schanz, a. a. O. S. 35 ff.

[4]) Vgl. Möhler, Symbolik[8], S. 271.

[5]) Apol. p. 30 sequ.

[6]) Bellarmin, l. c. Controv. Contra Calvinum, cap. XVI.

Der heutige Protestantismus teilt in seiner Sakramentenlehre im großen und ganzen die reformatorische Auffassung. Auffällig ist in allen Lehrbüchern der protestantischen Dogmatik die knappe Behandlung der Sakramentenlehre, ein Beweis, wie gering sie deren Wertung und Bedeutung anschlagen[1]). Auch die Darstellung der Sakramente in der großzügig angelegten Realenzyklopädie für protestantische Theologie rechtfertigt unseren vorhin ausgesprochenen Vorwurf.

§ 4. Kritik der reformatorischen Sakramentenlehre.

Luther und Melanchthon selbst mochten die Dürftigkeit, vielleicht auch die Schriftwidrigkeit ihres Sakramentsbegriffes fühlen. Mußten sie doch sogar von Cochlaeus den schweren Vorwurf hören, es wäre besser gewesen, die alte Lehre über die Sakramente festgehalten zu haben[2]).

Die leidenschaftliche und leichtsinnige Art der reformatorischen Sakramentenlehre ist so recht am „Fiduzialglauben“ zu erkennen. Das Tridentinum stellt den protestantischen Aufstellungen gegenüber den Satz auf, daß es für den Erwachsenen notwendig sei, sich „per fidem, sine qua nulli unquam contigit iustificatio“[3]) auf die Gnade der Rechtfertigung vorzubereiten[4]). Es gibt keinen Kanon, der lehrt, daß die Sakramente das einzige und ausschließliche Mittel der Rechtfertigung seien. Es heißt in der hl. Schrift, daß wir durch den Glauben gerechtfertigt werden[5]).

Demnach kann die hl. Schrift nicht lehren, daß wir durch die Sakramente allein gerechtfertigt werden, wenn sie auch in denselben Ausdrücken von denselben redet. Glaube und Sakrament, beide machen vor Gott gerecht, aber ihrer Natur gemäß, in verschiedener Weise. Die Kausalität beider gehört einer verschiedenen Ordnung an. Die Sakramente als objektive äußere Zeichen rechtfertigen ex opere operato, der

---

[1]) Vgl. besonders Kaftan, Dogmatik[2] II, S. 592 ff.

[2]) cf. H. Laemmer, l. c. p. 208: Melius foret, antiquam retinere doctrinam ... Sacramenta non esse tantummodo signa divinae voluntatis erga nos, sicut nunc aliqui dicunt, sed rerum efficientia vasa et instrumenta per quae gratiam Dei consequimur.

[3]) cf. Trid., Sess. VI, cap. 7 bei Denz.-Bannwart[12], n. 799.

[4]) Sess. VI, cap. 5, Denz.-Bannwart[12], l. c. n. 797—802.

[5]) Röm. V, 1; Gal. III, 11; A. G. XV, 9.

Glaube als subjektiver Akt oder habitus rechtfertigt ex opere operantis. Wir fragen demnach: Wie rechtfertigt der Glaube? Inwiefern wird er in der hl. Schrift als causa iustificationis bezeichnet? Fernerhin: In welchem Verhältnisse steht der Glaube zur sakramentalen Rechtfertigung? Wir antworten: Der Glaube an den gesamten Glaubensinhalt (fides objectiva), welcher sowohl die Glaubens- und Sittenlehren als auch die Gnadenmittel und darum auch die Sakramente umfaßt, mit anderen Worten: Der Glaube an das Evangelium ist das feste Fürwahrhalten aller geoffenbarten Glaubenslehren und somit sicher und gewiß eine causa iustificationis[1]). So oft die hl. Schrift vom rechtfertigenden Glauben redet, meint sie aber den lebendigen, d. i. den durch die Liebe informierten Glauben, die fides consummata ex operibus[2]), im Gegensatze zur fides informis. Dieser das ganze sittliche Leben durchdringende und durchsäuernde Glaube, der sich immerfort in der liebenden Annahme wie Betätigung der Gebote äußert, ist der rechtfertigende Glaube. Er schließt aber den Gebrauch der von Christus angeordneten Heilmittel nicht aus. Dieser und kein anderer ist der paulinische Glaube, „aus dem der Gerechte lebt“[3]), der „den Frieden bringt“, in dem er Frieden hat[4]), der das Herz reinigt, der wahrhaft gerecht macht[5]). Wer ihn besitzt, ist aus Gott geboren und kann nicht verloren gehen[6]).

Von der fides informis aber heißt es ausdrücklich in der Bibel, daß er ein toter Glaube sei, also nicht rechtfertige, obschon er ein wahrer Glaube ist[7]). Hiermit will und kann der Apostel nicht behaupten, daß der Glaube für sich allein betrachtet ohne Einfluß auf die Rechtfertigung sei. Nein, er

---

[1]) Röm. I, 16: „*Τὸ εὐαγγέλιον δύναμις Θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν πάντι τῷ πιστεύοντι.*“

[2]) Jac. II, 22: „*Καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη.*“ — (sc. *ἡ πίστις τοῦ Ἀβραάμ.*) Abgesehen davon, daß der ganze Brief für unsere These davon zeugt.

[3]) Röm. V, 1: „*Δικαιοθέντες οὖν ἐκ πίστεως εἰρήνην ἔχομεν*“; cf. besonders „*Ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομή τι ἰσχύει οὔτε, ἀκροβυστία, ἀλλὰ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη.*“

[4]) Ag. Gal. 5, 6: „*Ἐν τούτῳπᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται.*“

[5]) Joan. I, 15; 1. Joh. V, 1; Ag. X, 43.

[6]) Jac. II, 17; II, 24 u. 26.

[7]) Jac. II, 17.

ist viel mehr: er ist, wie der Trienter Kirchenrat ganz im Sinne Pauli bemerkt, „initium, fundamentum et radix omnis iustificationis“ [1]).

Ohne Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen. Darum betont der Weltapostel, daß alle Werke, welche nicht auf dem Glauben beruhen und nicht aus dem übernatürlichen Prinzip der Gnade hervorgehen, nicht zur Rechtfertigung dienen können [2]). Epheser-, Römer- und Galater-Brief sind vollgültige Beweise hierfür. „Aus Gnade seid ihr gerettet worden durch den Glauben“ [3]). Für die Wahrheit unserer Behauptung zeugt also niemand besser als der Weltapostel, der (Röm. 2, 28 u. 29) sagt: „Denn nicht wer im Äußeren es ist, der ist Jude, und nicht, was im Äußeren, im Fleische ist, das ist Beschneidung, sondern der ist ein Jude im Innern, wo die Beschneidung des Herzens ist, dem Geiste, nicht dem Buchstaben nach. Desselben Lob ist nicht bei Gott, sondern bei den Menschen.“

Denselben Gedanken spricht der Apostel den Galatern (2, 17) gegenüber aus, denen er zuruft: „Wenn wir aber, die wir durch Christus gerechtfertigt zu werden suchten, selbst als Sünder befunden worden wären, wäre da nicht Christus Anstifter (Urheber) der Sünde? Das sei ferne!“

Ja, der Satz: „Der Glaube allein rechtfertigt“ ist in dem Sinne wahr, daß nur der Gläubige gerechtfertigt werden kann, daß es ohne den Glauben keine Rechtfertigung gibt, weder durch noch ohne Sakramente. „Fides est causa iustificationis“ ist paulinisches Dogma [4]).

Nimmt man den Ausdruck causa im weiteren Sinne, nennt man jene Bedingung causa, ohne welche eine Wirkung in keiner Weise erzielt werden kann, also die conditio sine qua non ist, so ist der Glaube als Fundamentbedingung alles Heiles ganz gewiß causa iustificationis, aber nicht causa efficiens, sondern causa disponens, speziell bei den Sakramenten die „dispositio necessaria“ [5]).

---

[1]) Trid. Sess. VI, cap. 8, Denz., n. 801.

[2]) Hebr. XI, 6: *Χωρὶς δὲ πίστεως ἀδύνατον εὐαρεστῆσαι.*“

[3]) Eph. II, 8: „*Τῇ γαρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ τῆς πίστεως*“ ferner: Röm. II, 28 und Gal. II, 17.

[4]) Röm. IV, 13—17.

[5]) Trid. Sess. VI, cap. 8, Denz., n. 801.

Ferner ist es katholische Lehre, daß der durch den Einfluß der Gnade übernatürliche Glaube auch positiv zur Erlangung bzw. Erhöhung der gratia sanctificans beiträgt und zwar als disponierende Ursache, sowohl beim Sünder als beim Gerechten, wenn auch in verschiedener Weise. Auch im christlichen Todsünder ist der Glaube nicht wertlos, nicht fruchtlos, sondern „ad salutem pertinens“ [1]).

Der noch nicht Gerechtfertigte verdient durch gute Werke de congruo weitere aktuelle Gnaden, die ihn, weil er schon gläubig ist, zur Rechtfertigung vorbereiten. Er verdient also remote oder mittelbar die Rechtfertigung selbst, wogegen der Gerechte proxime, d. h. unmittelbar, die Vermehrung der Gnade de condigno verdient.

Diese Wirkung hat der Glaube an sich als opus operantis außerhalb des Sakramentes. Beim Empfange desselben bleibt er stets und immer als dispositio necessaria gefordert. Die eigentliche sakramentale Gnade aber verdient der Glaube in keiner Weise, ebensowenig wie andere subjektive, wenn auch noch so verdienstliche Akte des Empfängers, die nur ex opere operato verliehene Gnade wirken können.

In diesem Sinne ist es wahr, daß die Rechtfertigung durch den Glauben in gewisser Weise verursacht wird. Fides, so sagen wir, est causa dispositiva et meritoria (sive remota sive proxima) iustificationis extra Sacramentum.

Fides, sagen wir ferner, est causa, bzw. dispositio necessaria ad iustificationem per Sacramentum accipiendam.

Der Glaube ist aber nicht die einzige Bedingung zum rechten Empfange der hl. Sakramente. Die hl. Schrift fordert dazu die bußfertige Gesinnung [2]). Also sind Glaube und Buße — nicht „sola fides“ — die unerläßlichen Bedingungen der durch die Taufe zu verleihenden „ἄφεσις ἁμαρτιῶν“ [3]).

Der „Fiduzialglaube“ ist, kurz und klar gesagt, schriftwidrig, er steht im scharfen Gegensatz zum Schriftwort — der einzigen Glaubensquelle reformatorischer Theologie. Auch das Materialprinzip der Reformatoren, die Sola-fides-Lehre, steht dem Formalprinzip der Reformatoren — der sola Scriptura — entgegen. Luther fühlte den Trugschluß sehr

---

[1]) Vat., Sess. III, cap. 3, Denz. l. c. n. 1791.
[2]) Ag. III, 38. [3]) ibidem.

wohl heraus, darum versuchte er der Logik zu ihrem Rechte zu verhelfen, indem er die Schrift fälschte und zwar sowohl den Wortlaut als den Sinn derselben durch Einschiebung des „sola“ zu fides (Röm. 1, 17) und durch Interpretation der fides als fiducia in dem bekannten Sinne. Soll Gottes Wort sich nicht selbst widersprechen, so kann angesichts der unzweifelhaften Schriftlehre über die Rechtfertigung durch die Sakramente dieselbe Schrift nicht lehren, daß durch den Einfluß irgend eines opus operantis auf die Rechtfertigung die Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato aufgehoben, ausgeschlossen sei. Wenn die Schrift dem Glauben die Rechtfertigung irgendwie zuschreibt, so kann die Schlußfolgerung nur sein: Also rechtfertigen sowohl die Sakramente als auch der Glaube, aber ihrer Natur gemäß in verschiedener Weise. Die Kausalität beider gehört einer verschiedenen Ordnung an. Die Sakramente, als objektiv äußere Zeichen rechtfertigen ex opere operato; der Glaube, als subjektiver Akt ex opere operantis.

Wenn es bei Markus heißt[1]): „Wer glaubt und sich taufen läßt, wird gerettet werden“, so ist damit gelehrt, daß:

a) außer dem Glauben auch die Taufe notwendig ist,
b) daß diese das Heil bewirkt,
c) daß der, der zwar glaubt, aber nicht sich taufen läßt, verloren geht.

Es ist also eine, in den Quellen der Offenbarung klar ausgesprochene Lehre, daß die Sakramente durch die ihnen von Gott verliehene, mitgeteilte übernatürliche Kraft wahre und bewirkende Ursachen der Gnade im Menschen sind.

Diese Lehre ist und war allzeit die katholische Lehre. Die Sakramente wirken (nach den gesunden Kriterien historischer Exegese) das Heil direkt und unmittelbar. Sie sind keine „leere und kraftlose Zeichen“, nicht bloße „Kundgebungen“, „Merkmale“ (notae) des christlichen Bekenntnisses, keine „Unterscheidungszeichen zwischen Gläubigen und Ungläubigen“, sondern sie sind Träger der Gnade bei allen, die ihr keinen Riegel vorschieben. „Sacramenta causant, conferunt, continent gratiam“[2]).

[1]) Marc. XVI, 16 . . . „ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωτήσεται.“

[2]) Decr. pro Armenis, Denz. 695. cf. Trid. Sess. VII, can. 4—7, bei Denz.-Bann.[12], n. 847—850. Thom. S. theol. III, qu. 62, a. 1: Pohle, Dogm. III[5], S. S.

„Die Sakramente enthalten die Gnade“ bedeutet nicht: daß die Gnade — etwas rein Geistiges, Übernatürliches — in dem äußeren körperlichen Zeichen ihrer Wesenheit nach, formaliter, ruhe, wie in ihrem Subjekt oder „Träger“, wie etwa die Flüssigkeit in einem Gefäße, wie die Wärme im Sonnenstrahl, sondern es wird mit diesen theologischen Ausdrücken nur die wirkliche Kausalität der Sakramente zum Ausdruck gebracht, welche als instrumentale Ursachen die Gnade wahrhaft enthalten, welche sie bezeichnen, wie das Werkzeug die Wirkung: virtualiter, efficienter.

Darum bewirken die Sakramente die Gnade unmittelbar, verleihen sie, tragen sie dem Empfänger zu, indem sie das Bezeichnete sofort setzen oder hervorbringen; sie sind im kirchlichen Sinne signa non mere symbolica, seu speculativa, sondern „signa causativa, seu productiva gratiae“ [1]). Der Glaube steht als opus operantis nach Schrift- und Väterlehre zwar in ursächlicher Beziehung zur sakramentalen Rechtfertigung; aber nirgendwo ist Luthers „Fiduzialglaube“ als alleinige Quelle der Rechtfertigung zu erweisen. Denifle [2]) und Grisar [3]) haben in ihren Lutherwerken die Quellen aufgedeckt, aus denen dieser „Fiduzialglaube“ entsprungen ist. Kein protestantischer Theologe lehrt mehr ausschließlich lutherische Dogmatik; sie wird wohl von keiner Kanzel mehr gepredigt. Luthers „Fiduzialglaube“ ist ein toter Glaube, gestorben an seiner eigenen Inkonsequenz. Mit Recht sagt Schanz [4]): „Die spätere Entwickelung der reformatorischen Sakramentenlehre hat die Unhaltbarkeit der Vereinigung zweier, entgegenstehender Prinzipien, des Material- mit dem Formal-Prinzip mehr und mehr herausgestellt“.

Hat nämlich das Sakrament nur einen Einfluß auf den Glauben, der doch dem Empfange vorausgehen soll, so ist keine aktuelle, vitale Disposition mehr möglich [5]). Dann kann aber auch der Zweck der Innerlichkeit des Rechtfertigungsprozesses nicht erreicht werden [6]). Das von außen kommende

---

[1]) Thom. S. theol. III, qu. 62, a. 3.

[2]) Luther und Luthertum usw. Denifle-Weiß, Mainz 1906 I², S. 672, 675, 727 ff.

[3]) H. Grisar, S. J., Luther, 3. Bd., Freiburg 1911/13, II, S. 738—752.

[4]) Schanz, Die Lehre von den Sakramenten der kath. Kirche, S. 141.

[5]) a. a. O. [6]) a. a. O.

Wort Gottes, mit inhärierender hypersakramentaler Wirksamkeit ausgestattet, ist dann das Hauptsakrament; das sogenannte Sakrament selbst ist nur eine armselige, unbedeutende Zeremonie. Denn die Gnade ist mit diesem ja gar nicht verbunden, sondern mit dem Worte Gottes. Dieses also ist letzten Endes das opus operatum, und die vermeintliche Emanzipation der Subjektivität führt zu einem unvermittelbaren Eingriff in die Heiligkeit der Innerlichkeit[1]). Man kann behaupten, der Protestantismus hat mit seinem opus operans, mit seinem „Fiduzialglauben" den katholischen Sakramentenbegriff mit seinem opus operatum im Grunde noch überboten und überspannt. Unbewußt hat er das so stark verpönte opus operatum wieder in seine eigene Sakramentenlehre eingeführt.

Dieses zeigt sich vor allem in der Taufe unmündiger Kinder, die den Widerspruch der Sola-fides-Lehre grell beleuchtet[2]). Damit ist Luther sogar formell zum opus operatum zurückgekehrt und er selbst hat das Verhältnis von Gnadenwirkung und Glaube zerrissen, sein eigenes Lehrsystem umgestürzt; die Theorie ist gerichtet und verurteilt von der Praxis.

Vergeblich hat man den Widerspruch zu verdecken gesucht. Auch Harnack gesteht bezüglich der Beibehaltung der Kindertaufe: „Damit war man, wenn man es auch nicht mehr haben wollte, zum opus operatum zurückgekehrt und hatte das Verhältnis von Gnadenwirkung und Glauben gesprengt. Schlug aber in der Folgezeit das Gewissen zu hörbar wider die sinnlose Annahme, daß es Wiedergeburt ohne ein Wissen um diese Geburt geben könne, so war der Ausweg, den man nun ergriff, fast noch schlimmer als die Not, der man zu entfliehen strebte. Man zerspaltete die Rechtfertigung und die Wiedergeburt, jene als das „Objektive", diese als das Subjektive. Damit wurde das herrlichste Kleinod des evangelischen Christentums seiner praktischen Kraft beraubt, also unwirksam"[3]).

Nur die katholische Sakramentenlehre, welche im opus

[1]) Schanz, a. a. O.

[2]) Sie ist nach Möhler (S. 267) „ein unbegreiflicher Akt."

[3]) Harnack, Lehrbuch der D. G. III[4], S. 882f.

operatum die Objektivität der Sakramente wahrt, während sie gleichzeitig im opus operans die subjektive Tätigkeit zu ihrem Rechte kommen läßt, kann ein Zusammenwirken beider Faktoren in Sachen des Seelenheiles zur Geltung bringen und Anspruch erheben, einer natürlichen, historischen Exegese der einschlägigen Schriftstellen gerecht zu werden.

Der katholische Sakramentsbegriff läßt die Objektivität der göttlichen Gnade bestehen, verhindert aber auch subjektive Auswüchse, die in einem logisch-moralischen Effekte, in Schwärmereien, Gefühlen, Stimmungen, in Betrachtungen und Entschlüssen sich darstellen und ausprägen. Diese können im Gegenteil anstatt „Heilsgewißheit“ und „Heilssicherheit“ nur Zweifel und Ungewißheit wecken, dazu Hilflosigkeit und Trostlosigkeit verursachen. Luthers „Fiduzialglaube“ mag viele getröstet und aufgerichtet haben, Millionen hat er unglücklich und verzweifelt gelassen.

Wie glücklich jene, die an sicherer und fester Hand des unfehlbaren kirchlichen Lehramts, in den hl. Sakramenten das empfangen und besitzen, was sie glauben und hoffen: die Gnade, die Rechtfertigung ex opere operato!

Fassen wir zum Schluß den reformatorischen Sakramentsbegriff kurz zusammen und stellen wir ihn in Vergleich mit dem modernistischen!

Von letzterem sagt die Enzyklika Pascendi[1]), daß bei den Modernisten sich über die Sakramente die größten Irrtümer fänden; der Kultus sei dem Modernisten das Produkt inneren Antriebes, innerer Nötigung. Letztere fordern ein sinnfälliges Element, das sei das Sakrament. Die Sakramente seien dem Modernismus bloße Symbole und Zeichen, obschon sie nicht ganz der Kraft entbehrten.

Lehren nicht die Reformatoren ähnlich so? Hören wir ihre eigenen Worte! Die Sakramente dienen bei Luther[2]) der Erwerbung und Stärkung des Glaubens; sie sind ihm ein Unterpfand der gütigen Gesinnung Gottes gegenüber dem Empfänger[3]).

---

[1]) Herdersche Ausgabe (1907), S. 39 f. Vgl. Lemius, Der Modernismus, S. 34, und Bessmer, Philos. und Theol. des Modernismus, S. 365.

[2]) Luthers Schriften (Erlanger Ausgabe), Bd. 27, S. 171.

[3]) Luthers Werke (Weimarer Ausgabe), Bd. 30, S. 21.

Chemnitz erklärt die Sakramente für bloße Riten[1]); Melanchthon hält sie nur für „incitamenta fidei, für σφραγίδες divinae voluntatis“[2]). Von Zwingli behauptet Möhler[3]), daß er die Sakramente mit besonderer Geringschätzung behandele. Das Wort „Sakrament“ ist ihm schon anstößig[4]). Die Sakramente schenken uns den Anfang und das Unterpfand des christlichen Lebens[5]), ihnen wohnt keine religiöse und sittliche Kraft inne. Ein Tor sei derjenige, welcher glaube, daß wir durch die Taufe wiedergeboren würden; wer im Herzen den Glauben fühle, der sei aufs neue geboren[6]).

Das Abendmahl ist ihm eine bloße Gedächtnisfeier der Wohltaten Christi[7]). Überhaupt sind ihm die Sakramente nur für Ungebildete, Blöde und Glaubensschwache da[8]).

Für Calvin sind die Sakramente „signa beneficiorum coelestium“[9]), „rerum spiritualium“[10]), „verba visibilia“[11]), „signa mutua, reciproca“[12]), „imagines, per quas Deus se revelat“[13]).

In seinem Werke „Evangelium und Kirche“ schreibt Loisy[14]), daß diese Symbole (er meint die Sakramente) der göttlichen Majestät nicht den geringsten Abbruch tun, vorausgesetzt, daß ihre Wirkung nichts Magisches an sich habe, und daß sie, anstatt sich zwischen Gott und den Menschen zu drängen, diesen nur an die stets heilsame Gegenwart des Schöpfers erinnerten. Trotz aller Gegenrede in seinen „Simples Réflexions“[15]), wo Loisy sich gegen die von der Kirche diesem Satze gegebene

---

[1]) Chemnitius, M. Examinis Conc. Trid. p. II, can. 1, p. 198.
[2]) Corp. Ref., Vol. XXI, p. 209.
[3]) Möhler, Symbolik, S. 271.
[4]) H. Zwingli Opera, Vol. III, p. 228.
[5]) Vol. III, p. 229. [6]) ibidem.
[7]) Vol. IV, p. 15.
[8]) Vol. VII, p. 298.
[9]) Corp. Ref., Bd. XXXVIII, p. 614.
[10]) ibidem.
[11]) Corp. Ref., Bd. XXXX, p. 253.
[12]) Corp. Ref., Bd. XXXX, p. 485.
[13]) Corp. Ref., Bd. XXXXI, p. 385.
[14]) Deutsche Ausgabe[2], S. 180. cf. Lamentabili sane, p. 41 (Herdersche Ausgabe).
[15]) P. 85. Vgl. dazu Bessmer, a. a. O. S. 365 ff.

Auslegung verteidigt, bleiben wir dabei, daß die — an sich gegen Harnack gerichteten Worte — nur dann bei Loisy einen Sinn haben, wenn er die katholische Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato preisgibt und mit den Reformatoren (Zwingli) in den Sakramenten leere „Symbole" sieht. Dieses ominöse Wort steht bei Loisy selbst; er legt auch oben genannten Satz von der allzeit wohltätigen Gegenwart des Schöpfers bei Spendung der Sakramente nicht Harnack in den Mund. Er spricht vielmehr in demselben seine eigene Ansicht aus, wie jeder aus dem Kontext erschließen kann, da er fortfährt[1]): „der Diener der Sakramente stellt sich auch nicht zwischen den Menschen und seinen höchsten Herrn, um die Stelle Gottes gegenüber seinem Geschöpfe einzunehmen. . . . Gott steht dem Gläubigen darum nicht ferner als dem Bischof und dem Priester"[2]).

Jeder dieser Sätze ist häretisch; jeder dem Charakter und dem Wesen des Bußsakramentes völlig entgegengesetzt.

Blicken wir zurück, so läßt sich Schritt für Schritt die Verwandtschaft des modernistischen Sakramentsbegriffes mit dem der Reformatoren nachweisen. Ihre Theologie der Sakramente ist die Mutter der modernistischen Sakramentenlehre. Mögen die einzelnen Sätze hie und da katholische Färbung tragen, es ist wahrscheinlich, daß diese sie nur vor der Verurteilung hat retten sollen.

Klar hat das kirchliche Lehramt diese Vermengung und Verquickung kirchlich-theologischer Termini hinsichtlich der hl. Sakramente mit reformatorisch-protestantischer Häresie erkannt. Wie das Tridentinum letztere im sechzehnten Säkulum verurteilt hatte, so war es heilige Pflicht Pius' X., erstere zu zensurieren und den heiligen Sakramenten ihre altkirchliche Bedeutung, Würde und Erhabenheit mut- und kraftvoll zu wahren.

Um dieser neuen Häresie, die fast gefährlicher als frühere uns anmutet, weil sie innerhalb der Kirche als Lehre der Kirche sich breit macht, ein weiteres Wuchern zu wehren, führte Pius X. in dem Motuproprio „Sacrorum antistitum" (vom 1. September 1910) den sogenannten Modernisteneid

[1]) l. c. p. 180. [2]) l. c. p. 181.

ein, den jeder Weihekandidat zu leisten hat, in dem er sich feierlich verpflichtet, die reine kirchliche Lehre stets zu glauben und zu lehren[1]). An sich fordert dieser Eid nichts neues, auch wird der wissenschaftliche Betrieb des gesamten theologischen Studiums in keiner Weise ungebührlich eingeengt[2]). Wenn manche befürchteten, daß der gegnerische Vorwurf, der Papst wolle die wissenschaftliche, speziell die historische Forschungsmethode verwerfen, aus der Eidesformel nicht genügend entkräftet werden könne, und demgemäß eine autoritative Klarstellung für wünschenswert erklärten, so ist hinzuweisen auf die ganze Tendenz des Eides, ferner auf frühere Entscheidungen Leos XIII. und Pius' X. über die Berechtigung der historisch-kritischen Methode in der Dogmengeschichte und Bibelwissenschaft.

Der Modernisteneid bezieht sich, wie Mausbach hervorhebt[3]), auf die Kontrolle des Forschungsergebnisses an den Normen des Glaubens, wie sie katholischerseits stets in Übung gewesen sei. Diese Kontrolle neu einzuschärfen, erwies sich zur Abwendung der Modernistengefahr als notwendig, weil nach modernistischer Anschauung die wirkliche Geschichte mit dem Glaubensinhalt in Widerspruch stehen kann. „Der modernistische Historiker ist betreffs des Standpunktes und der Arbeitsweise derart auf das Empirische, Innerweltliche beschränkt, daß jedes Hineinragen einer methaphysischen, überweltlichen Macht und Leitung in die Geschichte prinzipiell ausgeschlossen ist“[4]).

III.

Die katholische Sakramentenlehre unter Berücksichtigung des hl. Thomas von Aquin.

§ 5. Begriff und Wesen des Sakramentes.

Wir haben uns bisher mit dem Sakramentsbegriff der Modernisten und der Reformatoren beschäftigt und deren

---

[1]) Autorisierte Ausgabe bei Herder, Freiburg i. B. 1910.

[2]) Vgl. Heiner, Die Maßregeln Pius' X gegen den Modernismus, S. 7 ff., Paderborn 1910. Mausbach, J., Der Eid wider den Modernismus usw., S. 27, Cöln 1911.

[3]) l. c. S. 34. [4]) a. a. O.

innige Beziehung und Verwandtschaft erkannt. Der modernistische Sakramentsbegriff ist ein Ausfluß der reformatorischen; in beiden finden sich dieselben Lehren und Ideen; der eine wie der andere ist Häresie und als solche verurteilt.

Es sei nunmehr gestattet, diesen modernistisch-reformatorischen Irrtümern im Sakramentsbegriffe gegenüber die wahre kirchliche Lehre aufzustellen.

Vorausgesetzt wird die Kenntnis des Wortes sacramentum und mysterium in der Profanliteratur. „Das lateinische sacramentum (von sacrare) bedeutet nach seiner Etymologie so viel als res sacra = heilige Sache. Bereichert wurde dieser Begriff durch Einschmelzung der Bedeutung des griechischen μυστήριον (von μύω = os sive oculos occludere) = „Geheimnis", so daß sacramentum bedeutet res sacra et arcana"[1]).

Dem Heidentum wie Christentum galten daher als sacramenta: a) heilige Sachen, heilige Dinge, wie die Geheimnisse der Religion (cf. Eph. 1, 9; 3, 3 ff.; Kol. 1, 27; 1 Tim. 3, 16); b) Zeichen von Sachen und heiligen Dingen. Das Wort sacramentum bzw. mysterium begegnet uns an etwa sieben Stellen der hl. Schrift, allein nirgendwo in dem heute gebräuchlichen Sinne; stets aber bezeichnet es etwas Heiliges und Geheimnisvolles[2]).

So heißt der wunderbare Traum des Nabuchodonosor nach der lateinischen Vulgata in Dan. 2, 18 „sacramentum", im folgenden Verse „mysterium"[3]). Matthäus[4]) und Paulus[5]) nennen die Geheimnisse des Himmelreiches „μυστήρια". Im Epheserbriefe[6]) wird die Incarnation des Logos sowie das Erlösungswerk ebenfalls mit „μυστήριον" bezeichnet; das Sakra-

---

[1]) Vgl. Pohle III[5], S. 5 ff. und Bartmann, a. a. O. S. 627.

[2]) Thom. Com. in libr. IV, Sent. dist. I, qu. 1, a. 1, solutio 1: „Respondeo dicendum, quod sacramentum secundum proprietatem vocabuli videtur significare sanctitatem active, ut dicatur sacramentum, quo aliquid sacratur, sicut ornamentum, quo aliquid ornatur. Et sic sacramenta N. L. sacramenta dicuntur, quia et consecrant et sanctitatem significant modo praedicto et etiam primas sanctificationis causas significant."

[3]) cf. Bellarmin, lib. I, cap. VIII, p. 18: „Unde Hebraei nondum invenerunt ejus (sc. sacramenti) radicem, sed . . . satis aperte colligitur ex cap. 2 libri Danielis ea voce significari rem ipsam secretam, tum etiam signum rei secretae."

[4]) Mt. 13, 11. [5]) Col. 1, 27 u. 3, 6.

[6]) Eph. 1, 9 u. 3, 9 u. 5, 32.

ment der Ehe heißt in demselben Sendschreiben 5, 32: „Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo et in ecclesia".

Denselben heiligen und geheimnisvollen Sinn wie in der Bibel hat sacramentum und mysterium bei den Kirchenvätern und Kirchenschriftstellern der ersten christlichen Jahrhunderte[1]). So nennen die griechisch redenden Väter die Glaubenslehren, die Zeremonien: μυστήρια. Besonders findet sich dieser Ausdruck bei Ignatius Martyr[2]) und Irenäus[3]).

„Wenn schon das natürliche Leben", schreibt Irenäus, „uns zahlreiche Geheimnisse bietet, so ist es nicht zu verwundern, wenn uns im Gebiete des Geistigen und Himmlischen und in der Offenbarung solche Geheimnisse begegnen"[4]).

Klemens von Alexandrien und Cyrill von Jerusalem nennen, ersterer in seinen Stromata, letzterer in seinen Κατηχήσεις, die Glaubenslehren der Juden und Christen, die Liturgie, Taufe, Firmung und Eucharistie μυστήρια[5]). Ähnlich auch Tertullian[6]). „Aus dem Gesagten folgt", bemerkt Pohle, „daß der Dogmatiker aus dem Vorkommen des Wortes sacramentum in der älteren Kirchenliteratur nicht sogleich auf die eigentliche Sakramentalität des betreffenden Ritus einen Schluß ziehen darf"[7]). Das beweist z. B. Tertullian selbst, der das Taufgelübde — vielleicht in Anlehnung an Job 7, 1: „militia est vita hominis super terram" — sacramentum nennt, was am besten mit „Verpflichtung zum geistig-christlichen Kriegsdienst" zu übersetzen wäre. (cf. Sacramentum in der lateinischen Profanliteratur = Fahneneid.) In seiner Polemik gegen Marcion sagt er, daß der Täufling in der heiligen Nacht den Sold der Sünde verlasse, in den des Sohnes Gottes trete, ihm den Treueid leiste. An anderen Stellen[8]) bezeichnet er mit sacramentum die christliche Offenbarung, die Religion Jesu, den christlichen Kultus.

---

[1]) Pohle III[5], S. 6.
[2]) Ep. ad. Eph. 19.
[3]) Adv. haer. 2, 28, 2.
[4]) Bei Schanz, S. 27.
[5]) a. a. O.; vgl. auch Alzog, Patrologie[4], S. 259; Freiburg i. B. 1888.
[6]) Adv. Marc. 3; vgl. Simar, Dogmatik[4], S. 661; Probst, S. 3.
[7]) Vgl. Pohle III[5], S. 6; cf. Cat. Rom. P. II, cap. I, qu. II.
[8]) Adv. Prax. 30, De idol. 6; Apol. 15; vgl. Schanz, S. 30.

Hat schon Tertullian, der erste lateinisch schreibende Kirchenschriftsteller, sacramentum mit dem griechischen μυστήριον wiedergegeben, so auch Cyprian[1]), Hilarius[2]), Ambrosius[3]) und Augustinus[4]), der bahnbrechend für die Sakramentenlehre wurde. Dieser größte Kirchenlehrer erörterte insbesondere den Begriff der Sakramente, schränkte deren Sinn und Bedeutung ein, indem er zuerst sacramentum als wirksames Zeichen der Gnade auffaßte. Solche sacramenta sind Augustinus im Alten Bunde die symbolischen Kulthandlungen. Sie wurden von Gott angeordnet, verliehen aber nicht direkt die Gnade, sondern wiesen nur auf das zukünftige Heil in Christo hin. Diese nennt er „signa sensibilia", „weil in ihnen mit dem Auge ein anderes äußerlich wahrgenommen, ein anderes innerlich, durch den Intellekt, erfaßt wird"[5]).

„Gesetz und Propheten waren Vorbilder der zukünftigen Dinge, ihre Sakramente waren Herolde der Zukunft, legten somit Zeugnis von den eigentlichen Sakramenten unserer Zeit ab"[6]). Augustinus betont mit Nachdruck, daß die alttestamentlichen Sakramente sich umgewandelt haben, während diejenigen des neuen Bundes zwar geringer an Zahl seien, aber um so heilsamer in ihren Wirkungen[7]).

Einen neuen Fortschritt in der dogmengeschichtlichen Entwickelung des Sakramentsbegriffes finden wir beim heiligen Isidor von Sevilla. Sein Hauptwerk, die Etymologie, ist eine kompendiöse Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften. Für die Sakramentenlehre und Liturgie haben die Bücher 6 bis 8 Bedeutung. Den Begriff der Sakramente zeichnet Isidor fast mit den Worten Augustins[8]): „Sie zeigen unter der Hülle

---

[1]) De unit. Eccl. 7; De orat. Dom. 28; Ep. 75 u. 78.

[2]) De Trin. 8, 25, 27.

[3]) De myst. 1, 1, 2. De poenit. 1, 8, 36.

[4]) Vgl. Schanz, S. 33 u. 34.

[5]) Serm. 272 (al. 16): „Ista ideo dicuntur Sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur; quod videtur, speciem habet corporalem; quod intelligitur, fructum habet spiritalem." Vgl. Simar, a. a. O. S. 661.

[6]) De doctr. christ. II, 1, 1.

[7]) S. August. In Ps. 73, 2: „Mutata sunt Sacramenta, facta sunt faciliora, pauciora, salubriora, feliciora."

[8]) Vgl. Schanz, a. a. O. S. 46.

eine geheimnisvolle Kraft, deren Ursprung in Gott ist.“ Isidor hat, wie Schanz nachweist[1]), den innigen Zusammenhang von Symbol und Gnade genauer umgrenzt und eingeengt, indem er die göttliche Gnade im Symbol wirksam sein läßt. Das „divina virtus“ in der angezogenen Stelle läßt vermuten, daß Isidor die Einsetzung dieses Zeichens durch Christus, lehren wollte.

Die deutschen Theologen im neunten und zehnten Jahrhundert, Rhabanus Maurus, Ratramnus und Paschasius Radbertus, haben Isidors Sakramentsbegriff akzeptiert, „ohne im wesentlichen neue Gesichtspunkte zu finden“[2]). Das war der nun einsetzenden Scholastik vorbehalten. Die sakramentalen Begriffe der Väter: sacrum signum, signum rei sacrae, visibile signum gratiae u. ä. finden bei den Scholastikern eine schärfere Erörterung und tiefere Klarstellung. Da die Siebenzahl der Sakramente damals noch nicht dogmatisch festgelegt war, so war es erklärlich, wenn einzelne Scholastiker, namentlich aber die Glossatoren des kanonischen Rechtes[3]), noch viele andere Riten ebenfalls „sacramenta“ nannten. Klärung und Aufhellung im Sakramentsbegriff brachte auch der Abendmahls- und Prädestinationsstreit im elften Jahrhundert.

Der erste, in der Sakramentenfrage bedeutendere Scholastiker ist Hugo von St. Victor[4]). Sein Werk „De Sacramentis“ ist in der Sakramentenlehre klassisch geworden; es hat im Aquinaten seinen gründlichsten Erklärer gefunden.

Der hl. Thomas von Aquin berichtet nämlich in seinem Sentenzen-Kommentar, daß Hugo ein Sakrament als materielles Element definiere, als ein sichtbares Zeichen = „oculis suppositum“, das gemäß seiner Einsetzung die Gnade anzeige, nach seiner Ähnlichkeit sie darstelle, infolge seiner Heiligkeit in sich berge[5]).

---

[1]) Originum seu Etymologiarum libri XX, lib. VI, 18: „Ob id dici Sacramenta, quia sub tegumento rerum corporalium virtus divina secretius operatur, nempe a secretis virtutibus vel sacris.“ (cit. bei Schanz, a. a. O.)

[2]) Vgl. Schanz, S. 46 ff.

[3]) Vgl. Gillmann, Katholik (Mainz), Jahrgg. 1909, II, 182 ff.

[4]) Vgl. Ender, Geschichte der kath. Kirche, S. 488 ff. (Einsiedeln 1901), sowie Stöckl, Grundriß der Geschichte der Philosophie, S. 132 (Mainz 1894).

[5]) Hugo a Sancto Victore, de Sacr. lib. I, part. IX, cap. II, col. 317, tom. II, (zitiert bei Thomas, In sent. IV dist. I qu. I quaestiuncula V, Paris 1908).

Mit Nachdruck wird hier das äußere Zeichen betont sowie dessen „similitudo“ zur inneren Gnade; im Augenblicke der Spendung tritt die „sanctificatio“ ein, da das äußere Zeichen erst durch die Anrufung der Trinität seine Weihe und Kraft erlangt[1]).

Hugos Lehre schlossen sich alle späteren Scholastiker an, da hier zum ersten Male den Stellen der hl. Schrift über die Sakremente eine klassisch-klare, philosophisch wie theologisch unanfechtbare Auslegung gegeben war; so der Lombarde, der 23 Jahre nach Hugo starb (1164). Petrus Lombardus faßte das äußere Zeichen noch allgemeiner und nahm die causalitas mit in den Sakramentsbegriff auf[2]). Die Sakramente sind ihm werkzeugliche und wirksame Ursachen der Gnade, d. i. aus sich und in sich wirkende Gnadenmittel, die nach bestimmter Vorschrift gespendet werden müssen; sie sind „legalia signa“, d. h. ihre Einsetzung und Anordnung konnte nur von Gott, der Kirche oder den Konzilien erfolgen[3]). Petrus Lombardus sagt vom Sakramentsbegriff, es sei ein Zeichen der göttlichen Gnade und die unsichtbare Form derselben, es stelle die Gnade bildlich dar und sei deren Ursache[4]). Was will er mit „causa existat“ sagen? Schanz meint[5]), er habe hiermit nur die Ursächlichkeit der Sakramente im allgemeinen lehren wollen, ohne zu entscheiden, ob die virtus Sacramenti schon vor Spendung desselben da sei, oder erst in der Spendung selbst sich auswirke.

Uns will scheinen, daß der Lombarde, der sich sonst in allem der Lehre Hugos anschließt, mit „causa existat“ ausdrücken wollte, die Sakramente seien wahre Ursachen

„Sacramentum est corporale vel materiale elementum, extrinsecus oculis suppositum, ex institutione signans, ex similitudine repraesentans, ex sanctificatione invisibilem gratiam continens.“

[1]) Hugo a Sancto Victore, de Sacr. lib. I, part. IX, cap. II, S. 405. „Sacramenta gratiae primum per invocationem Trinitatis santificationem in se suscipiunt, ut sicut ex santificatione sanctificantia.“

[2]) Vgl. dazu Schanz, S. 49 u. 50.

[3]) Vgl. Simar, S. 662.

[4]) Petr. Lomb. IV, Sent. I, n. 2: „Sacramentum enim proprie dicitur, quod ita signum est gratiae et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat (cf. v. Schätzler, S. 160).

[5]) Schanz, a. a. O. S. 49.

und Träger der Gnade, ganz unabhängig vom Augenblicke ihrer Spendung. Der Begriff des Sakramentes war beim Lombarden soweit noch nicht geklärt, was auch der Umstand beweist, daß der „Fürst unter den Theologen", Alexander von Hales, als erster die Wirksamkeit der Sakramente in den Akt der Spendung verlegt und damit der Definition des Sakramentes den Schlußstein einfügt. „In diesem Akt", bemerkt Schanz[1]), „findet ein Zusammenwirken Gottes mit dem Vollzieher der sakramentalen Handlung statt. Diese wird dadurch zu einer gottmenschlichen Tat. Damit war die im Sakramente liegende Wirksamkeit auf einen bestimmten Begriff gebracht".

Das Kriterium des eigentlichen Sakramentes ist, wie von Schätzler sagt, die Vereinigung des Sinnlichen und Übersinnlichen, das Zusammenwirken göttlicher und menschlicher Tätigkeit[2]).

Wenn wir — in der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts stehend — zurückblicken und die Entwickelung des theologischen Sakramentenbegriffes überschauen, dann gleicht diese einem Aufstieg, den ein mutiger Wanderer in die entzückende Alpenwelt wagt. Je höher er steigt, desto herrlicher wird das Panorama; stets klarer und schärfer tritt es vor unser Auge. Auf dem Gipfel erscheint es in seiner ganzen Pracht. Ähnlich ist es mit der Entfaltung des dogmengeschichtlichen Sakramentsbegriffes.

Je höher wir aus der Patristik in die folgenden Jahrhunderte theologischer Wissenschaft aufsteigen, um so tiefer und klarer wird der Begriff des Sakramentes erörtert. Die fortschreitende Geistesarbeit hoch veranlagter und gründlich gelehrter Männer, geleitet von der Liturgie und heiligen Schrift, gewinnt endlich im Zeitalter der Blüte der Scholastik die Sonnenhöhe in der Sakramentenlehre und schließt diese mit einem herrlichen Resultat ab.

Die Geistesheroen der Hoch-Scholastik, ein Albertus Magnus, Thomas und Bonaventura, schrieben ihre berühmten Kommentare zu den Sentenzen des Lombarden und wiesen mit logischem Zwange deren Wert und Wahrheit nach.

Getreu der gestellten Aufgabe, soll uns die Lehre des

---

[1]) Vgl. Schanz, a. a. O. S. 50. [2]) a. a. O. S. 164.

hl. Thomas vom Begriff und Wesen eines Sakramentes etwas eingehender beschäftigen.

Thomas redet in seinen Werken zweimal besonders von den hl. Sakramenten, zuerst in seinem Sentenzenkommentar[1]) und dann in seiner theologischen Summa[2]). Er geht darin auf den hl. Augustinus zurück, hält also gewissermaßen eine Nachprüfung ab. Ihm ist beim Sakramentsbegriffe um Kürze und Prägnanz zu tun. Daher erklärt Thomas ein Sakrament kurz und gut als „signum sacrae rei“ [3]). Die Sakramente des neuen Bundes heiligen den Empfänger und zeigen ihm in ihren sinnfälligen äußeren Zeichen den Augenblick dieser Heiligung an[4]).

Was ist bei Thomas demnach ein Sakrament?

Um eine genaue Realdefinition zu geben, ist es notwendig, die auf kirchlicher Lehre begründete These zu beachten, daß auch der alte Bund Sakramente im eigentlichen Sinne hatte, d. h. äußere, von Gott selbst angeordnete Zeichen gesetzlicher Reinigung und Rechtfertigung. So lehrt die hl. Schrift: „Das Gesetz ist durch Moses gegeben, Gnade und Wahrheit durch Jesum Christum gebracht worden“ [5]). „Alle unsere Väter“, so schreibt der Weltapostel, „waren unter der Wolke und gingen durch das Meer und alle sind durch Moses und im Meere getauft worden“ [6]). Der alte Bund ist ein Pädagoge zu Christus hin[7]). Und wenn er auch nur ein Schattenbild der Zukunft war, so wies er doch auf die Heilsgüter hin, welche in Christus offenbar werden sollten[8]). So gewährt die paulinische Theologie festen Untergrund für die oben aufgestellte These.

---

[1]) Lib. IV, Sent. qu. 1 ff. [2]) Sum. theol. III, qu. 60 sq.

[3]) Sum. theol. III, qu. 60, a. 2: „Sacramentum est signum sacrae rei et hoc etiam videtur ex auctoritate Augustini.“

[4]) Com. IV, dist. I, qu. I, a. 1: „Et sic Sacramenta novae legis dicuntur, buia et consecrant, et sanctitatem significant modo praedicto active et etiam primas sanctificationis causas significant.“

[5]) Joh. 1, 17. [6]) 1 Cor. 10, 1 u. 2. [7]) Gal. 3, 24.

[8]) Hebr. 10, 1.

Druckfehlerberichtigung.

S. 6, Z. 15 von oben ließ: ἀλήθεια statt ἀλήδεια.
S. 7, Z. 11 " " " Sakramentsbegriff statt Sakramentenbegriff.
S. 17, Z. 8 u. ff. von oben ließ: Gnade ist bei Tyrrel[1]) nichts anderes als gegenseitige Liebe Gottes und des Menschen, die aktuelle Gottesliebe, das Innewohnen Gottes im Menschen. Insofern diese Liebe der Seele eine Art Kraft einflößt, verleiht sie derselben eine gewisse Qualität[2]).
S. 22, Z. 12 von oben ließ: die Gottheit statt die Göttlichkeit.

Lebenslauf.

Am 5. März 1874 bin ich: Heinrich Anton Meyer gen. Schulten zu Altenbüren (bei Brilon in Westfalen) als Sohn des Landwirts Anton Meyer und der Sophie geb. Bange (aus Scharfenberg) geboren.

Zunächst besuchte ich die Elementarschule meiner Heimat, dann das Gymnasium zu Brilon, das ich Ostern 1897 mit dem Zeugnis der Reife verließ.

Den theologischen Studien lag ich in Paderborn, Münster und Bonn ob, wo ich auch Mitglied des C.V. war.

Ostern 1901 empfing ich im hohen Dom zu Paderborn durch † Bischof Dr. Wilhelm Schneider die hl. Priesterweihe. Derselbe wies mir der Reihe nach Boele-Hagen, Siddinghausen, Neuenheerse und Borgentreich als Wirkungskreise an. Acht Jahre war ich in diesen als Kaplan tätig.

In der „Charitas“ (Oktoberheft 1905), sowie auf den Katholikentagen zu Essen (1906) und Würzburg (1907) trat ich für die sittlich-religiöse Ausrüstung, Schulung und Fürsorge der heerespflichtigen Jugend (Vorträge, Teilnahme an „Rekruten-Exerzitien“ usw.) ein und wurde dafür (1909) mit der im anmutigen Tale der Bever gelegenen Pfarrei Dalhausen, landesherrlichen Patronats, bedacht.

In Breslau, bei Herrn Professor Dr. theol. et philos. Joseph Pohle, promovieren zu können, war der Wünsche höchstes Streben. In dankbarer Liebe werde ich stets der freundschaftlichen Dienste gedenken, die mir die Herren Professoren Dr. theol. Johannes Nikel und Dr. theol., phil., jur. Franz Triebs in Erlangung dieses Zieles erwiesen haben.

Möge die neue Würde meine Liebe zur hl. Kirche vermehren!